IZPP Φ INTERNATIONALE ZEITSCHRIFT FÜR PHILOSOPHIE UND PSYCHOSOMATIK
Erstes offenes E-Journal für fächerübergreifende Theoriebildung in Philosophie und Psychosomatik sowie ihren Grenzgebieten
Herausgeber: Wolfgang Eirund und Joachim Heil ISSN: 1869-6880

Zur Führung und Anwendung des philosophischen Gesprächs. Kritische Vorüberlegungen zur Grundlegung eines philosophischen „Denkgesprächs“ auf der Basis des (Neo-)Sokratischen Gesprächs

Dagmar Berger und Hans Friesen

Abstrakt
Die sokratische Gesprächsführung möchte eine Art Hebammenkunst sein, die zu einer rational gerichteten Lebensführung anregen soll. Wissen ermöglicht für Sokrates einen neuen Bewusstseinszustand. Dank seines tugendhaften Wesens möchte es den ganzen Menschen erfassen und neu organisieren. Dabei betont Sokrates ausdrücklich, dass der Mensch erst durch Scheitern und Blamage zu Erkenntnis und Wandlung angespornt wird. Darüber hinaus befähigt die Einübung in das Sokratische Gespräch den Leiter und die Teilnehmer, gedankliche Auseinandersetzungen auf einem hohen gedanklichen Niveau zu führen, die sowohl für therapeutische als auch für dozierende Fähigkeiten von Bedeutung sind. Das Sokratische Gespräch und seine Methode werden auch heute noch in vielerlei Hinsicht sowohl in Schulen und Volkshochschulen, in Therapie, in Beratung, im wissenschaftlichen Exkurs als auch in der politischen und gesellschaftlichen Diskussion angewendet.

Schlüsselwörter
Sokratische Gesprächsführung, Mäeutik, neosokratischer Dialog, Lebensführung

Abstract
The Socratic way of talking would like to be a kind of midwife art, which should stimulate a rationally directed way of life. For Socrates, knowledge enables a new state of consciousness. Thanks to its virtuous nature, it wants to grasp and reorganize the whole person. Socrates explicitly emphasizes that man is only spurred on to knowledge and change through failure and embarrassment. In addition, practicing in the Socratic conversation enables the leader and the participants to conduct intellectual discussions at a high intellectual level, which are important for both therapeutic and lecturing skills. The Socratic conversation and its method are still used in many ways today in schools and adult education centers, in therapy, in counseling, in scientific digression as well as in political and social discussion.

Keywords
Socratic conversation, maieutics, neo-critical dialogue, livestyle

1 Einleitung

Der zentrale Punkt dieser Vorüberlegungen zur Grundlegung eines philosophischen Denkgesprächs besteht in der These, dass die Erforschung des Gesprächs mit der Arbeit in einer interkulturellen Gesprächsgruppe zu beginnen wäre, d. h. in einem Gespräch das Gespräch zu thematisieren, um auf diese Weise nicht nur eine wirklich grundlegende und angemessene Diskussion über das Gespräch in Gang zu setzen, sondern auch eine überzeugende neue Bestimmung der Grundelemente des Gesprächs und ihrer Verhältnisse zu erzielen. In diesen Vorüberlegungen zum Thema der Erforschung des Gesprächs, das im Sinne eines Verfahrens der Selbstaufklärung des Gesprächs zu verstehen ist, soll es auch um die Freilegung der Grundelemente eines jeden Gesprächs gehen.

Nach unserer Auffassung bestehen diese Grundelemente in den Werten von „Ich“ und „Wir“[1], die kulturell betrachtet heute allerdings sehr unterschiedlich gewichtet und verwendet werden. Diese kulturell unterschiedliche Verwendung der Personalpronomina Ich und Wir zeigt sich im Grunde darin, dass die westlichen Kulturen sich zum Wert des Individuums und seiner Freiheit bekennen, während sich die nicht-westlichen Kulturen auf den Wert der Gemeinschaft, in der für alle gesorgt wird, konzentrieren.[2] Die Analyse dieser Verhältnisse und die Erwägung von Möglichkeiten einer interkulturellen Verständigung über diese Verhältnisse muss nach Ansicht der beiden Autoren dieses Aufsatzes auf der Ebene eines konkreten, d. h. real praktizierten Gesprächs durchgeführt werden, das beispielsweise bereits in der Antike in Gestalt der Gespräche des Sokrates betrieben wurde, der, wie Gernot Böhme betont[3], das Bild des Philosophen schlechthin verkörpert. Dieses Bild greifen wir auf. Dabei geht es uns aber nicht darum, die Frage zu klären, welchen Sokrates wir jeweils vor uns haben, den historischen oder den platonischen Sokrates, oder denjenigen von Böhme interpretierten.

Sokrates wird als der Ortlose, der Fremde, der Befremdliche, der Sonderling und der Auffällige bezeichnet. Es gibt also keinen eindeutigen, klar und deutlich bestimmbaren Sokrates. Auf jeden Fall gilt: Wer sich in philosophischer Hinsicht mit Sokrates beschäftigt, ist von ihm fasziniert und abgestoßen zugleich. Denn Philosophie ist für diesen der Weg zur Weisheit, die ihren Anfang immer in einer Erschütterung nimmt, durch die eine Person verwandelt werden kann.[4] Böhme bezeichnet den Philosophen Sokrates als einen ‚trefflichen Flötenspieler‘, seine philosophischen Schöpfungen, Inszenierungen oder Werke, wenn man darüber überhaupt sprechen kann, denn Sokrates hat keine Werke im üblichen Sinne hinterlassen, nennt er ‚hinreißend und göttlich‘. Sokrates erscheint ihm ‚wie ein herrlicher Fund und ein glückliches Ereignis‘.[5] In dessen Person und Leben vereint sich zugleich das Schöne und das Auffällige, das im durchschnittlichen Leben nicht zu erwarten ist, „sondern jeder Erwartung geradezu ins Gesicht schlägt“[6]. Böhme beschreibt das Wesen von Sokrates gleichzeitig als faszinierend und auch abstoßend: „Wer sich mit Sokrates einlässt, ist zugleich von ihm fasziniert, abgestoßen, verunsichert und manchmal wie vom Schlag getroffen.“[7] Böhme versteht Sokrates als das Urbild des Philosophen schlechthin, der es versteht, die befremdliche Kraft der Philosophie in eine Lebensweisheit zu verwandeln. Böhme betont, dass Philosophie für jedermann Kinderei, Taumel, ein Spiel oder auch nur Wahnsinn ist. Für Sokrates jedoch ist sie der Weg zur Weisheit, der über eine schwere Verunsicherung beginnt und darüber hinaus zu neuen Ufern der Erkenntnis und des Bewusstseins führt, die die gesamte Person erfassen und wandeln. Böhme bemerkt außerdem, dass mit der Gestalt von Sokrates ein befremdlicher und nie dagewesener Philosophentyp in der Geschichte der Philosophie auftaucht und damals vor 2400 Jahren das Fundament für dessen Entwicklung gelegt hat. Ausdrücklich führt Böhme an, dass Sokrates eine neue Art Philosoph ins Leben ruft, der die Geschichte der Philosophie mit einmaliger Originalität, Freude und Geist beschenkt. Er versteht Sokrates singulär und einzigartig, dessen Erscheinungsform sich als lebenslange Stilisierung zeigt, in der seinerzeit auch Karl Jaspers das Urbild des Philosophen findet, den er an Bedeutung mit den Personen Buddha, Jesus und Konfuzius gleichsetzt.[8] In seinem Werk über Sokrates nennt Böhme seinen Protagonisten sogar eine anthropologische Innovation, die nicht mit der Mode geht und sich nichts aus der Eitelkeit des öffentlichen Lebens macht. Platon ist sein Meisterschüler, der in seinen Dialogen das Leben und die Philosophie seines Lehrers in seinen Schriften hinterlässt. In seinen Dialogen beschreibt er Leben und Philosophie seines Lehrers, der selbst keine Schriften hinterlassen hat, bzw. nutzt diesen als Figur, um seine eigene Lehre darzustellen, d. h. schreibt dem Lehrer Gedanken zu, die diesem sicherlich fremd gewesen wären. Mit seiner Seelenlehre sprengt er allerdings den Rahmen der sokratischen Philosophie, indem er verstärkt metaphysische Gedanken einbringt.

Für Sokrates ist der seelische Zustand des Menschen entscheidend, den er beim gerechten Menschen als einen Zustand von innerer Ordnung und Harmonie erfasst. Wissen ist für Sokrates eine Art innere Helligkeit, ein waches Sich-Selbst-Begleiten und ein Bewusstsein. Seelenerkenntnis geht mit der Bewegung der Seele einher.[9] Darüber hinaus vertritt Platon ebenso wie sein Lehrer Sokrates etwa in seinem Dialog *Phaidros* sowie in seinem „siebenten Brief“ die Auffassung, dass die philosophische Wahrheit nicht einfach aufgeschrieben werden kann.[10] Sokrates und Platon haben nicht wie Aristoteles und Kant philosophische Traktate geschrieben, die systematisch eine bestimmte These entwickeln, sondern konkrete philosophische Gespräche geführt. Das wahre Wissen ist für sie nämlich nur im Gespräch selbst gegenwärtig, in dem verschiedene Standpunkte beispielsweise auch über das Gespräch vorgestellt und dann auf ihre Tragfähigkeit hin überprüft werden können. Platon hat auch in der schriftlichen Darstellung die Form des Dialogs beibehalten, um seine Philosophie als eine weiterzugeben, die den Weg des Philosophierens gegenüber ihren niedergeschriebenen Ergebnissen betont. Platon war der Überzeugung, dass das Wissen des Guten in keiner seiner verschiedenen schriftlichen Darstellungen aufgehen kann, sondern dazu different bleibt. Das wahre Wissen des Guten kann nicht von außen, d. h. über das Lesen von geschriebenen Worten in die Seele eines Erkennenden vermittelt werden, sondern entsteht direkt im Gespräch und springt nur von dort über in die Seelen der einzelnen Gesprächsteilnehmer.

Eine angemessene Theorie des Gesprächs kann auch nach unserer Auffassung nicht einfach in einem monologischen Denkvorgang abstrakt entstehen und dargestellt, sondern muss im Gegenteil notwendigerweise in einem konkret geführten Gespräch über das Gespräch formuliert werden. Aus dieser methodologischen Vorstellung ergibt sich dann auch, dass die Realisierung eines solchen Projekts nicht durch einen einzigen Autor, sondern nur durch mindestens zwei, besser jedoch durch drei, vier oder fünf Teilnehmer einer realen Gesprächsgruppe zu leisten ist, die dazu notwendigerweise in ein Gespräch über das zur Diskussion stehende Thema eintreten müssen. Das Sokratische Gespräch möchte Wissen vermitteln, das über das Ansammeln von Faktenwissen hinaus danach strebt, gleichzeitig Lust und Lebenskraft zu spenden und dadurch der Seele eine innere Ordnung und Lebenskraft verleiht. Die Grundidee des Sokratischen Gesprächs ist es, zum selbstständigen Handeln anzuleiten. Die Wahrheit erblickt Sokrates hinter dem Schleier der Konvention. Insofern besteht die Funktion des Denkens im philosophischen Gespräch ebenfalls in der Entschleierung vermeintlicher Wahrheiten.

2 Der Sokratische Dialog als Ort einer Selbstbestimmung des Gespräches

Nicht der monologischen Arbeit im stillen Kämmerlein, sondern der dialogischen Arbeit in der Gruppe kommt eine zentrale Bedeutung in dem hier beschriebenen Projekt einer Selbstklärung des Gesprächs zu. Die entscheidende Frage in diesem Zusammenhang ist nun, an welchem Vorbild sich eine derartige dialogische Forschungsarbeit orientieren könnte? Als berufener Ausgangspunkt ist hier von den beiden Autoren dieses Aufsatzes Leonard Nelsons Gesprächsmethode, die er aus der antiken Sokratischen Philosophie entwickelt hat, gewählt worden.[11] Jedoch anders als bei Nelson wird es in unseren Überlegungen nicht darum gehen, eine Methode des philosophischen Unterrichtens zu begründen, sondern vielmehr darum, so etwas wie eine wissenschaftliche Forschungsmethode zu erarbeiten, die auf der Basis eines wissenschaftlichen Gespräches anzusetzen ist und insofern als Methode beschrieben werden kann, in einer intersubjektiven Gemeinschaft philosophische Erkenntnisse zu produzieren.

In der europäischen Tradition gibt es zwei relevante Methoden in der Philosophie zu unterscheiden. Die eine, die vor Sokrates schon existierte und nach Sokrates bis in unsere Gegenwart als Methode dominant

geblieben ist, ist die sogenannte „dogmatische Methode" des monologischen Denkens, in der es in erster Linie um die Wissensergebnisse und um die Darstellung solcher Ergebnisse geht. In der „Sokratischen Methode" dagegen, die als Gespräch zu betrachten ist, geht es nicht ausschließlich um die Ergebnisse bzw. Ziele, sondern vor allem auch um den Weg des Philosophierens. Die Aufgabe besteht nicht in erster Linie darin, den Inhalt der Philosophie zu bestimmen, sondern das Philosophieren als vollzogenen Akt nachvollziehbar darzustellen und die Grundsätze eines solchen Philosophierens herauszuarbeiten. Wissen ist für Sokrates eine innere Bewegtheit und Beständigkeit. Wissen erscheint ihm als eine Art innerer Helligkeit und ein waches Sich-selbst-Begleiten. Die sokratische Gesprächsführung möchte eine Art Hebammenkunst sein, die zu einer rational gerichteten Lebensführung anregen soll. Wissen ermöglicht für Sokrates einen neuen Bewusstseinszustand. Dank seines tugendhaften Wesens möchte es den ganzen Menschen erfassen und neu organisieren. Dabei betont Sokrates ausdrücklich, dass der Mensch erst durch Scheitern und Blamage zu Erkenntnis und Wandlung angespornt wird.[12] Darüber hinaus befähigt die Einübung in das Sokratische Gespräch den Leiter und die Teilnehmer, gedankliche Auseinandersetzungen auf einem hohen gedanklichen Niveau zu führen, die sowohl für therapeutische als auch für dozierende Fähigkeiten von Bedeutung sind. Sokratische Gespräche dienen einer sachlichen Disputation, die sich gedanklich auf den Philosophen Sokrates beruft und den Menschen befähigen, sich eine eigene Meinung zu bilden und zur Selbstbestimmung zu befreien. Hierin erblickt Leonard Nelson den Ursprung allen politischen Handelns. Auch stellt das Sokratische Gespräch einen Ort der Begriffsklärung dar, die den Menschen zu Wandlung führen soll.

Die Philosophie des Sokrates zeichnet sich dadurch aus, dass sie bezogen auf die Methodenfrage den Weg vor dem Ziel akzentuiert; sie hat den Weg, der notwendig ist, um ein Ziel zu erreichen, häufig dermaßen in den Vordergrund gestellt, dass das Ziel dahinter oft sogar nicht mehr zu erkennen ist. Bekanntlich enden viele Dialoge des Sokrates *aporetisch*. Sokrates hat selbst eigentlich gar keine Behauptungen aufgestellt, d. h. Behauptungen, die geeignet wären, im Sinne neuer Wahrheiten interpretiert zu werden. Er hat seine Gesprächspartner vielmehr immer nur nach dem Grund der Wahrheit solcher Behauptungen gefragt. Der neosokratische Dialog, etwa bei dem Psychologen Harlich H. Stavemann, intendiert eine ursprüngliche philosophische Unterrichtsmethode zu sein, die das eigenverantwortliche Denken fördern will, indem es zur Selbstbesinnung und Reflexion anleitet, übernommene Normen und Vorurteile prüft und Selbstdenken anregt. Sowohl Seelsorgern, Therapeuten und auch Beratern möchte er eine wichtige Grundlage für eine ‚seelisch gesunde Lebensform'[13] vermitteln, zu der die Übernahme der Eigenverantwortung, der Mut zur Selbstbestimmung und das Festlegen eigener Lebensinhalte und moralischer Normen zählen.[14] Der psychotherapeutische Sokratische Dialog bezeichnet einen philosophisch orientierten Gesprächsstil, der durch eine nicht-wissende, naiv fragende, um Verständnis bemühte, dem Patienten zugewandte und von ihm akzeptierte Therapeutenhaltung geprägt ist und verschiedene Phasen der Entwicklung durchläuft. In diesem Sokratischen Gespräch versucht der Philosoph oder Psychologe, nach der Wahrheit zu suchen, die der Gesprächspartner formuliert und in Einklang mit seinen Lebenszielen bringt. Das Sokratische Gespräch möchte keine Dogmen aufstellen und insofern ist die ausnahmslose Abstinenz gegenüber jeglicher dogmatischen Wissensvermittlung programmatisch. Allein durch die Fragetechnik soll zu neuen Einsichten geführt werden. Der Sokratische Dialog möchte neue Perspektiven vermitteln, die durch die Suche nach Wahrheit bestimmt sind. Auf diese Weise wird der Verlauf des Sokratischen Gesprächs mit Hilfe von philosophierenden Anregungen forciert. Bei den Vorfragen nach der Wahrheit bleibt der Sokrates der Dialoge Platons jedoch zumeist stehen – und das kann im Sinne eines deutlichen Mangels interpretiert werden, weil es letztendlich sowohl in einem gewöhnlichen Gespräch als auch in der wissenschaftlichen Forschung darum gehen muss, auf dem Weg des Miteinander-Sprechens oder des gemeinsamen Forschens schließlich doch auch zu einem verbindlichen Ziel zu kommen.

Wenn wir die Sokratischen Dialoge also heute überhaupt noch interessant finden können, dann deswegen, weil dort in erster Linie der Versuch gemacht wird, den Weg der Wahrheitssuche so genau wie möglich darzustellen. Diese Betrachtung des Weges sollte aber auf jeden Fall noch um die des Ziels ergänzt werden. Also nur wenn davon ausgegangen werden kann, dass der Weg des Philosophierens tatsächlich auch zu einer erkennbaren Philosophie führt, kann das Sokratische Gespräch heute wieder von Interesse sein. Es muss erkannt werden, dass bei der sokratischen Behandlung der menschlichen Seele die Sorge um den inneren Menschen und seiner existentiellen Lage im Dienst eines Wachstumsprozesses des inneren Menschen steht. Sokrates ist der Auffassung, dass die Tugend, das Gute und das Gerechte durch Einsicht entstehen. Was muss also verlangt werden von einer Philosophie, die im Rahmen eines Gesprächs praktiziert wird? Diese Frage kann man mit dem Blick darauf, was die Aufgabe jeder Philosophie ist, am besten beantworten. An ihrem Ausgangspunkt stehen immer bereits vorliegende Urteile. Diese Urteile können aber nicht einfach übernommen werden. Denn der Philosoph kann vorliegende Urteile nicht ohne weiteres übernehmen, sondern muss sie immer erst begründen. Die Frage ist jedoch, wie solche Urteile überhaupt begründet werden können. Sie werden nach Nelson dadurch begründet, dass eine Rückführung auf allgemeinere Sätze, d. h. auf die sogenannten Grundsätze, stattfindet. Diese Methode nennt Nelson die des „regressiven Schließens“[15]. Von den Grundsätzen ausgehend kann der Philosoph dann bestimmte Folgerungen ziehen, die in ihrer Gesamtheit so etwas wie ein philosophisches System bilden können.

Der Begriff der Methode, der von Nelson angestrebt wird, muss unterschieden werden von dem, was wir traditionell die Propädeutik der Philosophie nennen, nämlich die Logik. Diese wird von Nelson nicht als Methode akzeptiert. Denn sie ist für ihn vielleicht eine notwendige Bedingung, aber niemals hinreichend. Es ist eben nicht nur Logik, was eine Methode letztlich ausmacht. Nelson bestimmt die Logik als Hilfsmittel, das als Methode betrachtet allerdings zu eng wäre. Sie wäre deswegen zu eng, weil sie, auch wenn sie gewisse Regeln des Denkens bietet, es dennoch aber nicht zu leisten vermag, nach Prinzipien und nach Grundsätzen zu suchen. Während der Gang des Weges sozusagen das „Nachdenken“ ist, ist das Ziel des Weges innerhalb dieser Methode die „Einsicht“. Für die Methode des dialogischen Denkens ist weiterhin die Unterscheidung zwischen dem schriftlich niedergelegten Gespräch und dem lebendig geführten Gespräch äußerst wichtig. Das lebendig geführte Gespräch ist vor allem deshalb so wichtig, weil man nur in dieser Situation von außen, durch den Anderen angestoßen werden kann, so dass sich – um es mit Platon allegorisch auszudrücken – ein Funke entzünden kann, der in den dunklen Keller des subjektiven Bewusstseins überspringt, wo jenes Licht entsteht, in dem etwas klar und deutlich zu erkennen ist. Das Faszinierende an der Sokratischen Methode bei Stavemann ist die Modifikation seiner Dialogtechnik. Dabei soll sie dem Ziel der persönlichen Fortentwicklung dienen. Alte Sichtweisen, vorhandene Mängel und Widersprüche sollen überdacht und gewandelt werden. Dabei werden jedoch je nach Fragestellung verschiedene Modelle des Sokratischen Dialogs verwandt, die jeweils unter einer anderen Methode der Fragestellung stehen. Der Sokratische Dialog gliedert sich bei Stavemann in drei verschiedene Modelle der Gesprächsführung und Fragetechnik: Der „explikative Sokratische Dialog“ dient dem Beantworten der Frage: „Was ist das?“, der „normative Sokratische Dialog“ steht unter der Frage: „Darf ich das?“ und der „funktionale Sokratische Dialog“ zielt auf das Beantworten der Frage: „Soll ich das?“.

Der „explikative Sokratische Dialog“ möchte dem Gesprächsteilnehmer neue Werte, Normen und Ziele offenlegen, verweist damit gleichzeitig auf dessen persönliche Lebensziele und will auf diese Weise neue Perspektiven eröffnen.[16] Da innerhalb dieses Prozesses zementierte Definitionen auf den Prüfstand gelangen, können die Gesprächsteilnehmer in einen Zustand der inneren Verwirrung geraten, denn möglicherweise

werden sie sich der Widersprüche in ihren Lebensmodellen bewusst, jedoch mit der Chance, diese zu überdenken und neu zu gestalten. Damit wächst die Bereitschaft, neue Perspektiven zu entwickeln. Das Ergebnis ist eine selbstgefundene persönliche Wahrheit oder Einsicht des Gesprächsteilnehmers im Einklang mit seinen individuellen und persönlichen Lebenswahrheiten. Mit Hilfe des „normativen Sokratischen Dialogs“ werden die moralischen Konflikte des Gesprächsteilnehmers bedacht, wenn er unter der Frage steht: „Darf ich das?“. Zunächst wird das Thema in den Raum gestellt und sein Alltagsbezug bewirkt. Auch die individuellen und ethisch-moralischen Werte und Normen werden reflektiert, die innerhalb dieses Prozesses in den gedanklichen Kontext involviert sind. Dabei werden Argumente gewichtet, zusammengefasst, um schließlich neu definiert zu werden. Der „funktionale Sokratische Dialog“ steht dabei unter der Fragestellung: „Soll ich das?“. Damit soll die Einstellung und Entscheidung der Gesprächsteilnehmer hinterfragt werden. In diesem Dialog wird das Thema bestimmt, konkretisiert und auf den Alltagsbezug gestellt. Neue Aspekte werden gesucht. Die Technik all dieser Dialoge tritt in Gestalt der Disputtechnik und der regressiven Abstraktion auf. Auch die Vorgehensweise des logischen, empirischen, hedonistischen und funktionalen Prüfens muss dabei bedacht werden, die dem Ziel der Verifizierung von Einzelbehauptungen dient und sich der logischen Qualität, der Einstellungen und Ziele und ihrer Veränderung widmet.[17]

Ausdrücklich betont Nelson, dass es nur Sinn macht, von einer Sokratischen Methode zu sprechen, wenn darunter eine Lebenshaltung und Hingabe an das Leben verstanden wird. Mit ihrer Hilfe soll der Mensch zum Nachsinnen, Denken und Philosophieren über sein Leben und Dasein angeregt werden. Schüler, Studenten und andere Gesprächsteilnehmer wandeln sich durch ihr Studium zu Philosophen und Denkern, deren Erkenntnisse dann auch unmittelbaren Einfluss auf ihr gegenwärtiges Leben, Fühlen und Handeln ausüben. Ausdrücklich mahnt Nelson darüber hinaus, dass die sokratische Methode in der Geschichte der Philosophie zu wenig beachtet worden ist. Nur den maßgebenden Philosophen Sokrates sieht Nelson die besondere Bedeutung der sokratischen Methode für die Philosophie erfassen. Selbstverständlich muss auch die Frage beantworten werden, wie das Sokratische Gespräch in der konkreten Praxis funktionieren soll. Nelson hat dazu bestimmte Vorstellungen entwickelt. Er spricht konkret darüber, was Aufgabe des Lehrers und was Aufgabe des Schülers ist. Für den Lehrer legt er fest, dass der Unterricht nicht darin bestehen darf, auf die Fragen der Schüler zu antworten. Er darf also weder antworten, noch darf er Wissens-Fragen stellen, welche die Schüler zu beantworten haben. Der Schüler soll seine Fähigkeit zur Selbstbestimmung entfalten, um zu seiner inneren und äußeren Freiheit zu gelangen. Ein wesentlicher Bestandteil des Sokratischen Gesprächs ist das „regressive Schließen“, in dessen erster Phase das Sammeln von Eigenschaften und Gedanken geschieht, die sich dann in der zweiten Phase in der Ausformung neuer Gedanken und Erfahrungen erweist. Diese Meinungen, Gedanken und Erfahrungen werden nun durchdacht, analysiert und besprochen. Dabei unterliegt das Sokratische Gespräch etlichen pädagogischen Maßnahmen, damit eine Dialogführung gelingt. Als erster muss der Gesprächsleiter sich mit eigenen Aussagen und Meinungen zurückhalten und immer von konkreten Beispielen ausgehen. Konsequent muss der Gesprächsleiter den Gesprächsweg und sein Ziel verfolgen und seine Fragestellungen so gestalten, dass diese letztlich auf einen Konsens hinführen. Ein Gespräch wird als ‚sokratisch‘ bezeichnet, wenn der Gesprächsleiter versucht, durch Reflexion, Diskussion und gemeinsam mit den Teilnehmern neue Erkenntnisse in der Gruppe zu erarbeiten. Dabei steht er in der Pflicht, konkrete Alltageserfahrungen, philosophische Weisheiten und Wahrheiten zu thematisieren und aufzugreifen, um sie in Wandlungsprozessen aufzunehmen und in ein neues Leben zu integrieren.

Sowohl für Sokrates als auch für Platon ist die Philosophie ein Weg, ein Kampf und eine permanente Herausforderung, das Leben und die Abgründe der Seele ständig zu erforschen und immer weitergehender

und tiefer zu ergründen. Ihr fundamentales Ringen um die Bedeutung und Kraft der Philosophie sowohl für den Gang der persönlichen Lebensgeschichte als auch für die historische Zeit- und Weltgeschichte stellt beide Philosophen auch heute noch in die Reihe der größten und bedeutendsten Denker der Philosophiegeschichte. Seine Mitbürger, Schüler und Zuhörer fordert Sokrates zum Nachdenken heraus, nimmt sie in Gesprächen fragend ins Gebet, um ihnen einen Weg aufzuzeigen zu ihrer persönlichen Lebensmitte und Wahrheit. Dabei möchte Sokrates sein staunendes Publikum lediglich auf den Weg bringen, sein wirkliches Wesen zu finden, für das er zum Geburtshelfer der geistigen Wiederauferstehung ins Leben werden möchte. Sokrates ist sich bewusst, dass der Mensch zwar durch seine Mutter geboren wird, jedoch einer zweiten geistigen Geburt bedarf, um ins Leben gerufen zu werden. So versteht er die Philosophie als eine Art geistiger Hebammenkunst.

Sein Schüler Platon hat die Methode des Sokrates aufgenommen und in seinem Werk modifiziert und gestaltet. So versucht er, ihre Schwächen und Mängel aufzuzeigen und Wege zu finden, wie aus dieser Philosophie das Beste für das Leben zu gewinnen ist. Wie Sokrates möchte Platon seine Zuhörer und Schüler zum Nachdenken und Nachsinnen herausfordern. Auch Nelson übernimmt die Auffassung der beiden Philosophen Sokrates und Platon über die Bedeutung der Philosophie. So wie seine berühmten Vorbilder verzichtet er dabei nicht völlig auf das traditionelle Frage-und-Antwort-Spiel, das sich aber nicht im Verhältnis zwischen Lehrer und Schüler abspielen darf, sondern nur zwischen den Schülern stattfindet. Die Frage ist: Was macht der Lehrer? Welche Funktion übernimmt er, wenn er weder Antworten geben noch Fragen stellen darf? Ist er dann nicht überflüssig? Nein, Sokrates, Platon und Nelson zufolge ist er keineswegs überflüssig. So stellt er die Sprachregel auf, dass Fragen deutlich und verständlich gesprochen werden müssen. Es geht darum, nur klare und einfache Fragen im Gespräch zuzulassen. Der Lehrer hat insbesondere die Aufgabe, das Gespräch überhaupt erst zu entfesseln. In seinem Werk *Sokratische Gesprächsführung* betont Stavemann, dass der Gesprächsleiter sowohl über ein hohes Fachwissen, ein reflektiertes Wahrheitskonzept, Bereitschaft und Fähigkeit zum Perspektivenwechsel und auch ein gesundes Selbstvertrauen sowie Selbstwertgefühl verfügen muss. Er sollte bereit sein, andere Lebensmodelle wertzuschätzen und sich darüber bewusst sein, dass es kein objektives „Wahr“ oder „Falsch“ gibt. Er muss andere Lebensmodelle bestehen lassen, ohne dass er sich von ihnen angegriffen fühlt. Ausdrücklich betont Stavemann, dass auch jeder der Gesprächsteilnehmer gewisse Anforderungen erfüllen muss. So muss er über eine ausgeprägte Reflexionsfähigkeit, eine reflexive Persönlichkeit, Veränderungsmotivation, Problembewusstsein und notwendige neue Ziele verfügen.[18] Selbstverständlich muss man hier Verzicht leisten, wenn man es mit Schülern zu tun hat, die diese Anforderungen noch anstreben. Darüber hinaus hat der Lehrer die schwierige Aufgabe zu bewältigen, die Schüler durch sich selbst zu einer Gesprächstätigkeit zu motivieren. Dabei darf er nicht einmal verhindern, dass sich das Gespräch in eine Sackgasse verirrt.

Nelson vertraut dabei auf die Vernunft, die einen Ausweg anzeigen werde. Er interpretiert Vernunft als eine sich selbst genügende Kraft, von der man erwarten darf und kann, dass sie den Weg aus der Sackgasse auch wieder hinausweist. Damit ist im Grunde genommen die sokratische Ebene des Nichtwissens angesprochen, die von Nelson durchaus begrüßt wird. Die Verwirrung in der Sackgasse ist die Bedingung der Möglichkeit dafür, zu besserem Wissen zu gelangen. Nelson betont, dass die Reichweite dieses besseren Wissens einzig durch die Grenzen der Gesprächsgemeinschaft selbst begrenzt wird. Die Grenzen der Gesprächsgemeinschaft liegen dort, wo die Bereitschaft der Teilnehmer fehlt, die gemeinschaftliche Arbeit des Gesprächs fortzusetzen. Die Bereitschaft der Teilnehmer ist es also, worauf im Gespräch letztendlich gebaut werden kann und muss. Zum Gespräch gehören jedoch nicht nur die einzelnen Teilnehmer, sondern auch der Lehrer. Er entscheidet

nicht nur darüber, welche Äußerungen als klar und deutlich akzeptiert werden können, sondern gibt auch die entscheidenden Anstöße für die Anstrengung eines weiteren Gesprächs. Mit der Teilnahme am Sokratischen Gespräch soll der Teilnehmer sich eine eigene Meinung bilden, sich kurz fassen und lernen, in klaren und kurzen Sätzen zu sprechen. Auch steht er in der Aufgabe, seine Zweifel ehrlich auszusprechen, seine persönliche Meinung zurückzuhalten, für gegenseitiges Verständnis zu sorgen und den roten Faden zu verfolgen. Zugleich muss er ein Ergebnis anstreben. Auch steht er in der Pflicht, selbstständiges Denken zu fördern, eigene Urteile zu überprüfen. Durch die Analyse soll erreicht werden, dass menschliche Gespräche eine Struktur und einen tieferen Sinn erhalten, der durch die Organisation des Gesprächs, die Darstellung der Sachverhalte, der Gestaltung der sozialen Beziehung und der emotionalen stilistischen Erörterung der Gespräche vertieft werden soll.[19] Diese Gespräche zeigen sich unter anderem in der Gestalt von Metagesprächen, die beispielsweise unter der Frage stehen können, was Glück überhaupt ist. In den unterschiedlichen Formen der verschiedenen Sachgespräche werden Eigenschaften gesammelt, neue Aufgaben und Gefühle definiert. Auch das Gefühl des eigenen Glückes über das erworbene Wissen soll anerkannt werden. Darüber hinaus soll auch die Empfindung von verbindender Harmonie und Lebenszufriedenheit erworben werden. Auch in der teilnehmenden Gruppe soll das Gefühl erzeugt werden, dass der Weg das Ziel ist und dass der Austausch mit anderen Menschen neue Wege eröffnen kann.[20]

3 Transformation des Sokratischen Gesprächs in ein Denkgespräch über das Gespräch

Was bedeutet das alles nun konkret für die Durchführung eines Denkgesprächs über das Gespräch? Der moderne Mensch muss zunächst begreifen, dass es keine objektiven Wahrheiten und keinen objektiven Maßstab für Gut und Böse, Wahres und Falsches, Moral oder Gerechtigkeit gibt. Der Psychotherapeut, der Lehrer oder der Berater werden von ihren Klienten, Schülern oder Kunden immer wieder mit dem Wunsch nach Sicherheit, Wahrheit und allgemein richtigen Lösungen konfrontiert. Viele Menschen, die die Anstrengung der Reflexion scheuen, suchen diesen Sinn in Orakeln, Spiritualität und anderen Glaubensriten. Aber das ist nicht der Weg der Philosophen, denn diese können die Fragen nach einem Leben nach dem Tod und dem Glauben an einen Schöpfergott auch in einem Beratungsgespräch, das nach sokratischen Regeln geführt wird, thematisieren und problematisieren.

All diese Gedanken muss der Lehrer, Berater oder Seelsorger in das Gespräch einfließen und einflechten lassen. Er darf keine Grenzen des Denkens akzeptieren. Aber die aufgeklärten und wahrscheinlich selbstbewussten Teilnehmer des hier fiktiv vorgestellten Denkgesprächs können und wollen sicherlich keinen übergeordneten Lehrer in Anspruch nehmen. Andererseits werden sie letzten Endes auch nicht auf eine solche Instanz verzichten können. Also werden sie abwechselnd jeweils einen Teilnehmer ihrer Gruppe diese notwendige Funktion des Lehrers, die hier allerdings im Sinne eines Vordenkers des Gesprächs, d. h. als *opinion leader*, verstanden werden muss, übernehmen lassen. Diese Art des reflektierenden Gespräches findet sich auch als Kunstform in der Dichtung, in Dramen und Romanen. Auch als Unterrichtsform wird sie belehrend verwendet. Nelson betont, dass diese beiden Formen des Gespräches sich letztendlich nicht genau voneinander trennen lassen. Jedoch sollte jedes Gespräch unter die Erwartung gestellt sein, Lebendigkeit, Klarheit und Schönheit der Wechselrede ans Licht zu bringen. Der Lehrer verwandelt sich somit zugleich in eine Lehrperson und einen Künstler und Dichter.[21] Ausdrücklich verweist Nelson darüber hinaus darauf, dass man zwischen einem schriftlich niedergelegten und einem lebendigen, authentischen Gespräch zweier Personen unterscheiden muss. Nelson fürchtet, dass das niedergeschriebene Gespräch seine Kraft und Authentizität verliert, wenn es nicht gelingt, dessen geistige Aura aufzufangen und in Worte zu kleiden. Oftmals droht die Gefahr, dass es seine geistige Kraft und Lebendigkeit bei der schriftlichen Fixierung einbüßt. Nelson versteht

das Gespräch als Lebensform, die die Beziehung zum Mitmenschen widerspiegelt und Gefühle und Gedanken herauskristallisiert, und als Medium, das die Seele zum Nachsinnen und selbstständigen Denken anregen soll. Der in das Gespräch involvierte Teilnehmer soll zur Freiheit geleitet werden. In dieser Aufforderung zur Reflexion, Meditation und Selbstbesinnung liegt die philosophische Größe des Sokratischen Gespräches. Seine pädagogische Bedeutung sieht Nelson in dessen Fähigkeit, den Menschen zum Selbstdenken und zur Selbstreflexion anzuleiten, um ihn zum Nachdenken anzuregen und den Schüler oder Studenten zur Selbstbestimmung zu erziehen. Nelson betont, dass der philosophische Unterricht seine Aufgabe löst, wenn er im Schüler die Einflüsse, die der Aufhellung der philosophischen Erkenntnis im Wege stehen, planmäßig schwächt und die ihr förderlichen stärkt.[22] Der Lehrer und Gesprächsleiter, der sokratisch unterrichtet, antwortet nicht. Jedoch stellt er auch keine Fragen. Vorsichtig versucht er ein Frage- und Antwortspiel zwischen den Schülern bzw. Gesprächsteilnehmern zu entfesseln. Dieser Vordenker ist insofern als *primus inter pares* zu betrachten, der von der Gesprächsgruppe selbst gewählt wird. Für das Gespräch folgt daraus, dass die bei der Wahl ihres Leiters noch gleichen Teilnehmer für die Dauer des laufenden Gesprächs nicht mehr gleiche Teilnehmer sein werden und diese Situation auch akzeptieren. Der Grund dafür ist, dass die Gruppe vornehmlich die Aufgabe hat, die vom Leiter in das Gespräch eingebrachte Vorgabe zu diskutieren, d. h. diese zu überprüfen, zu kritisieren bzw. weiterzudenken. Trotz dieses asymmetrischen Verhältnisses zwischen dem Leiter und der Gruppe, das sich aus den unterschiedlich von beiden zu übernehmenden Funktionen ergibt, können und sollen sich letztendlich das Vordenken des Leiters und das Überdenken der Gruppe gegenseitig ergänzen. Um einen Streit hinsichtlich der Kompetenz des Leiters innerhalb der Gruppe zu vermeiden, sollte bei diesem Verfahren angestrebt werden, dass jeder Teilnehmer der Gruppe – aufgrund einer anfangs erfolgten aufklärenden Einführung in die bereits geleisteten wissenschaftlichen Vorarbeiten zu einem solchen Projekt – mehr oder weniger in der Lage ist, von sich aus die weitere Arbeit der gesamten Gruppe festzulegen und zu befördern. Eine Rotation in der Übernahme der Funktion des Leiters wäre also zu empfehlen. Das ist auch deswegen von Bedeutung, weil der am Ende des Gesprächs möglicherweise erzielte Konsens auf diese Weise von allen Teilnehmern gleichermaßen getragen werden könnte.[23] Nelson unterstreicht, dass das philosophische Problem im Dunkeln liegt. Von Anfang an muss der Lehrer, wie Nelson betont, standhaft sein.[24] Er hat den Auftrag, Fragen und seelische Reifungsprozesse im Schüler wachsen zu lassen. Auch steht er in der Pflicht, die Kräfte des Unbewussten in der Seele des Schülers zum Reifen zu bringen. Individuelle Lebensfragen und Themen müssen ins Bewusstsein seiner Zuhörer geführt werden. Dabei unterliegt er der anspruchsvollen Herausforderung, gemeinsam mit den Gesprächsteilnehmern neue Lebensziele herauszukristallisieren, um auf diesem Weg eine neue, konkrete Lebensgestaltung zu konzipieren. Ebenso müssen auch die Gedanken der Autarkie, Autonomie und des freien Willens thematisiert werden. Der Gesprächsleiter muss das Geschehene in eigene Worte fassen. Er muss alle menschlichen Handlungen erfassen und durchdenken. Dabei untersucht er sie unter dem Aspekt der Fragestellung, worum es in der Gesprächspassage geht, wer das Gespräch führt und auf welche Sachverhalte sich einzelne Ausdrücke beziehen. All diese Gedanken muss der Gesprächsleiter in den Prozess und den Ablauf des Gesprächs einfließen lassen. Dabei kann und soll er sich an den von der Gruppe vorab festgelegten Grundlagen eines produktiven wissenschaftlichen Denkgespräches orientieren. Ausgangspunkt für die Bestimmung solcher Grundlagen ist das Vorhandensein eines Konsenses innerhalb einer Gruppe von Gleichen. Der Monolog eines jeden muss mit dem Dialog aller Mitglieder in das Verhältnis einer wechselseitigen Befruchtung und Beförderung eintreten. Dabei ist die Grenze zwischen einer monologischen und einer dialogischen Ebene aufrecht zu erhalten. Während auf der monologischen Ebene ein individuelles Vordenken angesetzt wird, muss auf der dialogischen Ebene ein diskursives Nachdenken in Form eines intensiven Mit-Denkens aller Teilnehmer der Gruppe erfolgen, das mit einer kritischen Überprüfung der aufgestellten Thesen endet.

Das heißt: Bezogen auf den angesetzten Selbstklärungsprozess der Gruppenarbeit wird im Prozess des individuellen Vordenkens eines Teilnehmers eine Hypothese über die Logik und die Dialektik des Gesprächs aufgestellt. Diese muss anschließend in einem Gespräch in der Gruppe überprüft werden, und zwar durch die sorgfältige Herausarbeitung des größten Gegensatzes bezogen auf den angezielten Selbstklärungsprozess des Gesprächsdenkens.

Es geht hier darum, auf dem Weg über Rede und Gegenrede zu einem Ziel zu kommen. Ein solches Gespräch erreicht sein Ziel aber nur, wenn sein ganzer Verlauf so angelegt ist, dass sich in ihm das Wesentliche des Gegensatzes auch zeigen kann. Deswegen ist der Gegensatz nicht nur als die Form des Gesprächs zu wählen, sondern muss zugleich zu dessen Inhalt gemacht werden. Nur so ist die Selbstbestimmung des Gesprächs im Gespräch erfolgreich durchzuführen. Von Platons „Parmenides" bis zu Hegels „Logik" wurde stets angenommen, dass das Selbe nur dann das Selbe sein kann, wenn es ins Gegenüber zum Anderen gestellt wird.[25] Vor diesem Hintergrund hat sich, was den Selbstaufklärungsprozess des Denkgesprächs betrifft, in der bisherigen Arbeit der beiden Autoren dieses Aufsatzes immer wieder gezeigt, dass es sich hier um den Gegensatz von Ich und Wir handelt. Die miteinander Sprechenden erkennen sich selbst nämlich zugleich in der ersten Person des Plurals und in der ersten Person des Singulars. Dieser Gegensatz innerhalb des Gesprächs begründet zugleich denjenigen zum Anderen des Gesprächs, d. h. dem Monolog eines einzelnen Ich.[26] Ich und Wir sind auf diese Weise als die Relata des größten Gegensatzes des Gesprächs bestimmt worden. In der weiteren Auseinandersetzung auf der Ebene des individuellen Vordenkens hat sich in der bisherigen Arbeit der beiden Autoren dieses Aufsatzes zudem bereits herausgestellt, dass es ebenfalls zwei gegensätzliche Positionen bezogen auf die Positionierung der Relata zu unterscheiden gibt, die im weiteren Verlauf der zukünftigen dialogischen Gruppenarbeit wiederum auf ihre Haltbarkeit überprüft werden müssen.

Es sind die in den verschiedenen Kulturen unterschiedlich vorgenommenen Hierarchisierungen im System der Personalpronomina, die den jeweiligen kommunikativen Bildungsprozessen zugrunde liegen, aus denen sowohl die Prozesse der Individuierung als auch die der Vergemeinschaftung der Menschen hervorgehen. Während Sprachkulturen, die das „Ich (bin, will ...) x etc., Du (bist, willst ...) y etc." akzentuieren, die Identität des Einzelnen deutlich favorisieren, ist es bei Sprachkulturen, die vom „Wir (sind, wollen ...) z etc." ausgehen, umgekehrt so, dass die Identität des Kollektivs vor der des Individuums klar in den Vordergrund gerückt wird. Diese unterschiedlichen Akzentuierungen sind sprach- und sozialphilosophisch zwar hinreichend aufgearbeitet worden[27], der Widerstreit in diesem Zusammenhang ist bisher allerdings noch nicht angemessen thematisiert worden. Die beiden gegensätzlichen Positionen der von uns ausgewählten und untersuchten aktuellen Dialog- bzw. Diskurstheorien, die sich mit den Bildungsprozessen von Identität beschäftigen, vertreten nun zum einen ein Wir-Primat und zum anderen ein Ich-Primat. Die philosophische Frage, die hier unweigerlich gestellt werden muss, lautet, ob es zwischen den im Folgenden noch etwas detaillierter dargestellten Positionen die Möglichkeit einer Vermittlung überhaupt geben kann?

Auf der Ebene des Wir-Primats wird das Ich als relativ abhängiges und daher schwaches Element fest in eine reale Traditionsgemeinschaft integriert, die in nicht-westlichen Kulturen vor allem als eine religiös motivierte substantielle Einheit aufgefasst wird, in der bestimmte Werte und Ziele eindeutig favorisiert werden. Aus diesem Grunde wird sie fundamentale Glaubens- und Lebensstildifferenzen, die für moderne pluralistische Gesellschaften kennzeichnend sind, nicht gelten lassen können. Dies kann in zweifacher Weise zu erheblichen Konflikten auf der interkulturellen Ebene führen, zum einen wenn man in den sogenannten Entwicklungsländern vor allem anderen das Interesse verfolgt, den Industrieländern in

wirtschaftlicher und technischer Hinsicht gleichgestellt zu werden, zum anderen wenn man in erster Linie die Absicht hat, die eigenen ethnisch-kulturellen Besonderheiten mit allen Mitteln vor den übermächtigen Globalisierungsprozessen zu schützen und zu bewahren.[28]

Auf der Ebene des Ich-Primats wird das kommunikative Handeln des modernen autonomen Subjekts auf der kontrafaktischen Unterstellung einer idealen Argumentationsgemeinschaft gegründet, die, trotz aller Bemühungen von Apel und Habermas, die Bewusstseinsphilosophie in Sprachphilosophie[29] zu transformieren, als eine in letztinstanzliche Iche atomisierte Gemeinschaft betrachtet werden muss. Aus der zweistöckigen Architektur dieser Auffassung folgt, dass sich auch in posttraditionellen Gesellschaften die reale Kommunikationsgemeinschaft als eine Summe einzeln auftretender Iche darstellt, die ihre Primärinteressen gegenüber den anderen nicht mehr zu rechtfertigen vermögen. Aus diesem Grunde lassen sich in den pluralistisch konditionierten Gesellschaften moralische Konflikte auch nicht wirklich angemessen lösen, d. h. ein von allen widerstreitenden Parteien akzeptierbarer, rational motivierter Konsens kann nicht mehr gefunden werden, so dass das Allgemeininteresse letztlich dem jeweils angesagten Partikularinteresse untergeordnet wird.

Auf beiden Ebenen können also erhebliche Probleme identifiziert oder sogar Pathologien diagnostiziert werden, welche die Bestimmung der Relation, in der sich die Relata Ich und Wir befinden, als Widerspruch unvermeidbar macht. Dieser Widerspruch in der Relation von Ich und Wir muss unserer Auffassung nach unumgänglich aufgehoben werden. Mit den Fragen der Bestimmung und Begründung der Relation wird sich die hier anvisierte Gesprächstheorie also intensiv auseinanderzusetzen haben, um auf diesem Wege die Möglichkeiten der Aufhebung des Widerspruchs zu erörtern. Diese Aufhebung darf allerdings nicht im Sinne einer Widerlegung bzw. Stärkung der einen oder anderen Seite im Verhältnis von Ich und Wir, von Individuum und Gemeinschaft oder von individueller Autonomie und sozialer Ordnung verstanden werden. Denn die entscheidende Frage ist hier vielmehr – um es mit dem amerikanischen Soziologen und Sozialphilosophen Amitai Etzioni zu sagen –, ob es die Möglichkeit gibt, die beiden Seiten miteinander zu verbinden: „Eine gute Gesellschaft bedarf keiner ‚Maximierung‘ der Ordnung oder Autonomie, sondern eines sorgfältig zu bewahrenden Gleichgewichts zwischen beiden Orientierungen.“[30]

So bedarf der Mensch sowohl der Autarkie, der Freiheit und der Unabhängigkeit als auch der sozialen und lebensgeschichtlichen Einbindung. Auch zeichnet er sich durch einen freien Willen und eine Wahlfreiheit aus, die er auch durch die Kraft des Geistes, der Reflexion und die Methode des Sokratischen Gespräches vertiefen kann. Das Ziel dieses Gespräches ist die Erziehung des Menschen zu einem vernünftigen und selbstbestimmten Wesen, das ihn in einen Zustand versetzt, in dem er nicht mehr von äußeren Einwirkungen bestimmt wird, sondern aus eigener Kraft urteilt und Entscheidungen trifft. Allein durch die Methode der sokratischen Fragestellung sieht Nelson den Schüler in die Lage versetzt, zu einem mündigen und urteilsfähigen Menschen heranzuwachsen und zu reifen.[31] Stavemann gibt zu bedenken, dass im Kontext des Gespräches immer Emotionen, Selbstwertprobleme, emotionale Denkstrukturen, die Problematik der Übernahme der Selbstverantwortung und der Veränderung von Denkmustern thematisiert werden müssen[32], die immer im Kontext aller Konzepte und philosophischen Ansätze und Denkmodelle der Philosophie- und Kulturgeschichte bedacht werden müssen. Viele große Geister der Kulturgeschichte haben betont, dass seelisches Leid seine Ursachen immer in schlechten seelischen und geistigen Denkprozessen hat, die im Unbewussten des Menschen ein gefährliches Eigenleben führen, die oft auf einer monologischen Denkführung basieren und auf einem gestörten Verhältnis von Ich und Wir bzw. Individuum und Gesellschaft

beruhen, das allein durch die Kraft der Reflexion und der Bindung an die großen Traditionen der Menschheit, die im Verfahren des Sokratischen Gespräches zu Tage treten, erlöst werden kann.[33] Böhme betont, dass in der Gestalt des Sokrates ein neuer Typ Lehrer die Weltbühne betritt. Er zählt ihn zu den Sophisten, die die Schüler zu guten Bürgern heranziehen möchten, die sich um höhere Bildung und die Entwicklung des jungen Menschen auch jenseits der Schule kümmern. Es geht nicht darum, Schulwissen zu vermitteln. Im Fokus der Lehre des Sokrates steht die Sorge um die seelische und geistige Gesundheit des inneren Menschen. In seiner Lehre hebt er hervor, dass es sich bei dem „Um-sich-selbst-Kümmern“[34] zunächst nicht um die Sorge um den Mitmenschen handelt. Erst muss der Mensch sich um seine Selbstbefindlichkeit sorgen, damit er etwas Sinnvolles bzw. Wertvolles im öffentlichen und gesellschaftlichen Leben leisten kann.[35] Sich sinnvoll um sein eigenes Wohlergehen zu kümmern, ist die Voraussetzung, um Gutes für andere zu schaffen. Sokrates erkennt, dass der Mensch erst seine eigene Seele in eine Ordnung bringen muss, um im öffentlichen Leben wirksam sein zu können. Wissen steht für Sokrates immer in Bezug zu Individuum und Gesellschaft. Besonders betont er, dass Selbsterkenntnis kein Akt einsamer Reflexion sein kann, sondern sich in der Kommunikation mit anderen Menschen vollzieht, im Gespräch oder in der persönlichen Begegnung und sich im gesellschaftlichen Handeln des Individuums erweist. Ausdrücklich hebt Sokrates seine Methode hervor, weil ihm die menschliche Natur, auf sich alleine gestellt, zu schwach erscheint. Wie die Hebamme dem Kind zur Welt verhilft, so führt der Philosoph die menschliche Seele zu einer neuen und guten Gestalt.

4 Rekonstruktion des philosophiegeschichtlichen Hintergrundes des Denkgesprächs – Versuch, diesen zu dessen philosophischer Bestimmung zu nutzen

Die oben genannte Unterscheidung von dialogischem und monologischem Denken kann beispielsweise auch mit Thesen von Herbert Schnädelbach abgestützt werden. Er unterscheidet das dialogische Philosophieren vom doktrinalen und vertritt zum Verhältnis beider in der Frühzeit der europäischen Philosophie ausgebildeten Denkweisen mit uns die These, dass beide Möglichkeiten nicht gegeneinander ausgespielt werden dürfen, sondern sich ergänzen müssen.[36] Auf der Ebene der philosophischen Methode liegt den genannten Unterscheidungen in der europäischen Philosophiegeschichte diejenige von Logik und Dialektik zugrunde. Die Dialektik kann zurückgeführt werden auf das altgriechische Wort „dialegesthai“, was sich mit „sich unterhalten, sich besprechen, etwas auseinander legen“ übersetzen lässt. Dieses Wort steht für einen Ansatz, der, philosophiegeschichtlich betrachtet, der Logik voraus geht. Die Logik beginnt ihren Siegeszug bei Aristoteles – und die Dialektik findet bei ihm ihr vorläufiges Ende. Es hat also vor Aristoteles bereits eine Entwicklung der Dialektik gegeben, die wir vorrangig bei Sokrates und Platon suchen müssen. Stellt man die Frage, was der Sinn der Dialektik sei, so muss die Antwort darauf lauten, dass Dialektik als Streitgespräch zu verstehen ist, in dem es in Rede und Gegenrede um eine Zerlegung von Tatbeständen geht. In diesem Sinne kann Dialektik als Kunst betrachtet werden, ein Streitgespräch zu führen, d. h. einen Standpunkt gegen einen anderen verteidigen zu können. Während der Monolog der Logik stets darauf aus ist, Gedanken in einer ganz bestimmten, eindeutig fixierten Folge auseinander zu entwickeln, geht es bei der Dialektik eher darum, etwas zu widerlegen oder aufzuheben – nicht die *positive* und *eindeutige* Folgerung, sondern die *zweideutige* und *aufhebende* Folgerung steht hier im Vordergrund.[37] Ein Unterschied zwischen der monologischen Rede und dem dialektischen Gespräch liegt darin, dass man in der monologischen Rede immer eine Denkbewegung antrifft, die sich linear und deduzierend entwickelt, während es im dialektischen Gespräch um eine Denkbewegung geht, die sich stets hin und her, d. h. in der Gegensätzlichkeit von Rede und Gegenrede entwickelt und dadurch dem Widerspruch einen viel größeren Raum zugesteht als es die monologische Rede vermag. Gerade der platonisch-sokratische Dialog kann uns sehr gut vorführen, was es mit diesem dialektischen Streitgespräch auf sich hat. Ein wichtiges Charakteristikum besteht darin, dass das zu verhandelnde Thema dieses Streitgespräches in

gegensätzlichen Varianten entwickelt werden kann. Das heißt, man greift nicht eine unerschütterliche Wahrheit auf, um aus dieser weitere unerschütterliche Wahrheiten zu deduzieren, sondern man beleuchtet das Thema von mehreren Seiten, die durchaus widersprüchlich sein können, ohne hierin Probleme sehen zu müssen. Allerdings darf nicht übersehen werden, dass das Ziel auch des platonischen Dialoges die Wahrheit ist, genauer: die Wahrheit zu erweisen. Entscheidend ist jedoch, dass der Weg, der zu dieser Wahrheit führen soll, ein ganz anderer ist als im monologischen Denken und Reden. Es geht dabei um das, was wir den „richtigen Vergleich des Widersprechenden“ nennen wollen.[38] Wir könnten diese Formulierung eventuell auch mit dem Begriff der „Kontrastierung“ beschreiben und vergleichen, ein Begriff, der im Rahmen des hier zu entfaltenden Ansatzes eine wichtige Rolle spielt. Es geht hier demnach um eine Kontrastierung des Widersprechenden. Und diese Kontrastierung kann, wenn wir zunächst beim platonischen Dialog bleiben, zur Wahrheit führen. Das ist zwar nicht dasjenige, worauf unsere Überlegungen abzielen, aber es ist zumindest eine wichtige Station. Denn es lässt sich hier ein klarer Unterschied zur monologischen Rede feststellen. Die Wahrheit soll aus der Vielfalt der gedanklichen Möglichkeiten entwickelt werden können. Aufschlussreich ist jetzt, dass die Logik sich aus der Dialektik entwickelt hat. Es gab – philosophiegeschichtlich gesehen – zuerst die Dialektik, dann wurde daraus die Logik entwickelt, und zwar mit dem Ziel, dem Denken, das natürlich immer der Gefahr ausgesetzt ist, sich aus bestimmten Schranken und Bindungen zu lösen und dadurch in Beliebigkeit abzudriften und ziellos werden zu können, bestimmte Grenzen zu ziehen, also sozusagen Schutzmaßnahmen zu ergreifen, damit es sich nicht ins Haltlose verliert und in die Irre führt.

Um im Folgenden sowohl die Gemeinsamkeiten als auch die Unterschiede zwischen Dialektik und Logik fassen zu können, sollte an dieser Stelle nochmals der Unterschied zwischen einerseits Sokrates/Platon und andererseits Aristoteles herausgestellt werden. Sowohl in der Logik als auch in der Dialektik geht es darum, den „in sich stimmenden Gedanken“ aus der „Vielfalt gedanklicher Möglichkeiten“ zu entwickeln.[39] Das ist eine Auffassung, die mit der Suche nach der Wahrheit beschrieben werden kann, deren Begriff wir sowohl in der Logik als auch in der Dialektik finden. Mit der Definition des Wahrheitsbegriffs ist also sowohl die Dialektik als auch die Logik befasst. Die Frage, die sich nunmehr aufdrängt, lautet dann aber, worin überhaupt der Unterschied in der platonischen und aristotelischen Auffassung des Wahrheitsbegriffs besteht. Wir hatten bereits gesagt, philosophiegeschichtlich betrachtet entwickelt sich die Disziplin der Logik aus der Dialektik. Bei Aristoteles muss man feststellen, dass mit seiner Begründung der Logik zugleich ein Verfall der Dialektik verbunden ist. Woran liegt das? Das Ziel des Denkens bei Aristoteles ist die logische Wahrheit. Ein Weg, der zu diesem Ziel führt, also die Denkbewegung der Dialektik, wird bei Aristoteles sekundär gesetzt, weil er mit dieser Denkbewegung die bereits angesprochenen Gefahren verbindet. Die größte Gefahr besteht darin, in Trugschlüsse zu verfallen. Das ist eine Gefahr, die sowohl bei Aristoteles als auch später bei Descartes, Kant und im deutschen Idealismus dazu geführt hat, Dialektik in ihrer Gültigkeit einzuschränken oder sie gar zu verwerfen und durch das Denken des räsonierenden Subjekts, das für seine Wahrheitssuche keinen Redepartner mehr braucht, zu ersetzen. Die Dialektik ist zweifelsohne bestimmten Gefahren ausgesetzt. Leider hat man ihr aber diese offensichtlichen Schwächen zum Generalvorwurf gemacht und den Schluss gezogen, Dialektik bzw. dialogisches Denken nun insgesamt diskreditieren zu müssen.[40]

Die Entwicklung von Platon zu Aristoteles ist im Ergebnis dadurch charakterisiert, dass eine Erkenntnis sowohl aus Dialektik als auch aus Logik besteht. Also das, was eine Erkenntnis letztlich ausmacht, ergibt sich aus einer Denkbewegung, die auf ein bestimmtes Ziel ausgerichtet ist, dass darin besteht, so etwas wie logische Wahrheit zu erweisen oder zu finden. Betrachtet man Erkenntnis als einen Zusammenhang aus Dialektik und Logik, so scheint ein Unterschied zwischen Platon und Aristoteles darin zu bestehen, dass Platon die

Dialektik und Aristoteles die Logik akzentuiert. Die Schlussfolgerung aus dieser Sichtweise müsste insofern vielleicht darin bestehen, letztlich beide Aspekte zur Geltung bringen zu müssen, also sowohl den Weg als auch das Ziel. Der Weg der Erkenntnis besteht in einer dialektischen Denkbewegung; was wohl auch Aristoteles nicht leugnen würde. Auch er kann sich durchaus vorstellen, dass sich der in sich stimmende Gedanke dialektisch aus der Vielfalt gedanklicher Möglichkeiten zu entwickeln vermag. Es kommt aber letztlich auf den in sich stimmenden bzw. stimmigen Gedanken an, auf das, was er logische Wahrheit nennt. Und der Weg, der zu diesem Ziel geführt hat, wird bei Aristoteles gar nicht mehr weiter eigens erwähnt und berücksichtigt. Genau das aber ist bei Platon ganz anders. Es geht natürlich auch bei Platon darum, das Ziel des Denkens in Form einer logischen Wahrheit zu erreichen. Aber diese Philosophie beabsichtigt nicht, den Weg hin zu diesem Ziel in der dann ausformulierten Philosophie zu vernachlässigen, sondern gerade umgekehrt zu akzentuieren. Vor dem Hintergrund einer solchen philosophiegeschichtlichen Sichtweise, welche die beiden Autoren dieses Aufsatzes zugrunde legen wollen, scheint es nicht selbstverständlich zu sein, Logik gegen Dialektik auszuspielen, vielmehr lautet hier die Frage, wie beide Aspekte sinnvoll miteinander kombiniert werden können. Hierzu kann die Beschäftigung mit Platon und Aristoteles die entscheidenden Fingerzeige liefern. Daher scheint es uns hier sinnvoll, nach einem kurzen Blick auf die Neuzeit die philosophiegeschichtliche Entwicklung von Platon zu Aristoteles in einem erneuten Anlauf nochmals in den Blick zu nehmen und die Zusammenhänge zwischen Logik und Dialektik zu pointieren.

Am Beginn der Neuzeit kann man nicht nur den starken Verfall der Dialektik, sondern auch der Logik beobachten. Diesen Verfall könnte man im Hinblick auf Bacon und Descartes gut rekonstruieren. Es geht beiden Philosophen jedoch nicht um eine völlige Vernichtung von Dialektik und Logik, sondern um eine Erweiterung des Denkens. Die neuen Formen des Erkennens bestehen bei Bacon und Descartes in erster Linie im mathematischen Zeichen und in experimentellen Handlungen. Das sind Formen der Erkenntnis, die mit dem Hervortreten der Naturwissenschaften in der Neuzeit und der Technik in der Moderne und Postmoderne zusammenhängen.[41] Denn mit diesem Hervortreten verbunden ist ein Zurücktreten des Denkens in Form eines Wort- oder auch Sprachdenkens zugunsten der Mathematik und der experimentellen Methode der Naturwissenschaften. Da diese Entwicklung den Philosophen nicht verborgen bleibt und diese sich ihr nicht hilflos gegenüber stellen wollen, versuchen einige von ihnen, sich bewusst an die neuen Erkenntnismethoden anzulehnen. Es ergibt sich damit die Möglichkeit, als Philosoph rechnen zu wollen; hier könnte man die Philosophien von Leibniz und Spinoza als Beispiele nennen. Oder man versucht zu experimentieren, wie etwa Bacon dies getan hat. Es ist festzustellen, dass sich seit der Neuzeit die Ansätze in der Philosophie, die darin bestehen, zu rechnen und zu experimentieren, gegenüber jenen Ansätze durchgesetzt haben, die Denken im Sinne von Wort- und Sprachdenken verstanden haben. Ein wichtiges Anliegen der Autoren dieses Aufsatzes besteht insofern darin, die Methode des Wort- und Sprachdenkens gegenüber dem Denken in Form des Rechnens und Experimentierens zu rehabilitieren, ohne dabei letzteres zu diskreditieren. Sicherlich kann der Anspruch von Descartes, philosophische Prinzipien monologisch zu entdecken, nicht in Frage gestellt werden; er ist und bleibt ein notwendiges Gegengewicht zur dialektischen Methode.

Blickt man kritisch auf die philosophiegeschichtliche Entwicklung von Platon zu Aristoteles, so kann man zwei Seiten des Erkenntnis-Vermögens studieren, die eigentlich gleichberechtigt zusammengehören, aber durch diese beiden Philosophen ganz unterschiedlich akzentuiert worden sind. Zu einer echten Erkenntnis gehören der Denkweg und ebenso das Denkergebnis. Der Denkweg kann als dialektische Bewegung verstanden werden und das Denkergebnis als logische Wahrheit. Platon und Aristoteles stimmen darin überein, dass der in sich stimmige Gedanke aus der Vielfalt gedanklicher Möglichkeiten entwickelt werden muss. Jedoch interessiert

sich Aristoteles im Gegensatz zu Platon weniger für die Entstehung dieser in sich stimmigen Wahrheit als für das Ergebnis. Dieses Ergebnis beschreibt er in seinen Texten. Deshalb auch verwendet er als Darstellungsform die monologische Rede und nicht das dialektische Gespräch. Die Tatsache, dass Platon das dialektische Gespräch als Kern seiner Philosophie betrachtet, verweist darauf, dass er den Denkweg stärker favorisiert hat als das Denkergebnis. Nun könnte man an dieser Stelle sicherlich fragen, ob Aristoteles wirklich nur das Denkresultat favorisierte. Geht es nicht auch bei ihm um den Denkweg? Vielleicht ist es nicht direkt bei Aristoteles so, aber zumindest bei seinen Nachfolgern ist es in der Tat so, dass die Logik auch den Denkweg definiert, beispielsweise wie dieser exakt zu verlaufen hat. Es gibt fortan bestimmte Regeln und eindeutige Methoden, die man befolgen muss und die sich zudem auf das Ergebnis auswirken. Insofern ist das Dogma der Logik noch viel umfassender; denn es beschränkt sich nicht nur auf das Denkresultat, sondern es bezieht sich auch auf den Denkweg. Eine solche Betrachtung der Erkenntnis oder der Wahrheit gehört vollständig in den Bereich der Logik. Die Vorstellung von Erkenntnis, die aus zwei Teilen besteht, nämlich aus einem dialektischen und aus einem logischen Teil, ist sicherlich nach, aber auch bereits von Aristoteles selbst mehr oder weniger vollständig aufgegeben worden. Erkenntnis insgesamt wird dann als ein logisches Phänomen betrachtet, wobei sowohl das Ergebnis als auch der Weg zu diesem Ergebnis mit ein und derselben Logik beschrieben werden können. Platon setzt für die Erkenntnisgewinnung noch voll und ganz auf das, was er Dialektik[42] nennt; und wenn es um die Resultate geht, würde auch er bestimmt nichts dagegen haben, wenn man hierzu bestimmte logische Maßstäbe ansetzt, weil natürlich auch bei ihm das Resultat eindeutig sein muss. Auch Platon wäre wohl nicht damit einverstanden gewesen, der Behauptung zuzustimmen, dass das Denkergebnis zweideutig sein könne. Es muss im Ergebnis eindeutig sein, obwohl es sich aus dem dialektischen Zwiegespräch ergibt.

Entscheidend für die Begründung und Entfaltung einer Theorie des Gesprächsdenkens wäre es, Denkweg und Denkergebnis, die von Platon und Aristoteles unterschiedlich akzentuiert wurden und sich im Laufe der Geschichte jeweils auf eigenen Bahnen weiter entwickelten, auf eine spezifische Weise wieder zusammenzuführen. Wir können in diesem Zusammenhang die Dialektik als eine Denkmethode betrachten, die ihre Ursprünge in den gegensätzlichen Ansätzen von Parmenides und Heraklit hat. Es besteht, so könnte man mit Jonas Cohn sagen, ein „unvergleichlich lehrreicher Gegensatz“[43] zwischen diesen beiden Denkern und wir können ihre Positionen als besten Ausgangspunkt für ein Verständnis des dialektischen Denkens auffassen, obwohl diese Positionen an sich zunächst noch nicht positiv gefasst werden können. Erst Sokrates wird es gelingen, die Dialektik positiv zu wenden und eine entsprechend positive Dialektik zu begründen. In diesem Zusammenhang konnte er zudem bestimmen, worin eigentlich die Qualität des Wissens besteht. Er fand heraus, dass es eine bestimmte Form des Wissens gibt, die paradoxerweise darin besteht zu wissen, was man nicht weiß. Denn wer weiß, was er nicht weiß, weiß auch, was formal Wissen ist und kann aufgrund dieses formalen Wissens eine bloße Meinung, die sich als Wissen aufdrängt, auf ihren Wissenscharakter hin überprüfen und kritisieren. Diese Prüfung geschieht bei Sokrates selbstverständlich im Medium des philosophischen Gesprächs. Unwissenheit wird bei ihm auf diese Weise zu einem Erkenntnismittel, zu einem Weg zur Einsicht, womit letztlich aber auch schon das philosophische Problem der Dialektik gestellt ist. Denn es ist noch nicht die Frage beantwortet worden, warum Platon seine Philosophie in dialogischer Form dargestellt hat. Die dialogische Form dient doch der Erkenntnisgewinnung. Warum also, so die konkretere Frage, hat er nicht ausschließlich die Ergebnisse dieses Erkenntnisgewinnungsprozesses dargestellt, wenn es ihm letztlich um Erkenntnis und Wahrheit geht; wozu also die schriftliche Darstellung des Weges? Warum besteht seine Philosophie vor allem in der Darstellung des Erkenntnisgewinnungsprozesses und weniger in der Darstellung der Ergebnisse? Einen Hinweis dazu bekommen wir im „Siebenten Brief“ Platons, in dem an einer bestimmten Stelle die Funktion des philosophischen dialektischen Gesprächs erklärt werden soll. An dieser Stelle werden folgende Elemente des

Gesprächs unterschieden: Einmal das „Problem“, um das es geht und über das diskutiert werden soll; dann das „Zusammensein“ in Gestalt des Gesprächs, das sich der ausgewählten Sache widmet (Platon, 341d). Nur in einem solchen Gespräch – so die Annahme Platons – kann sich ein Funke entzünden, und dieser Funke kann auf die Seele der einzelnen Gesprächsteilnehmer überspringen und sozusagen in der Seele, im Geist oder im Bewusstsein, wie wir heute sagen, so etwas wie Erkenntnis und Aufklärung bewirken. Platon selbst drückt dieses Ereignis also metaphorisch aus, indem er über ein Licht spricht, das in der Seele plötzlich entzündet werden kann. Er spricht also davon, dass es einen überspringenden Funken gibt, der nur im Gespräch entzündet werden und auch nur im Gespräch auf die Seele oder auf das Bewusstsein der einzelnen Gesprächsteilnehmer überspringen kann.

Um nun noch genauer auf die Form des philosophischen Gesprächs bei Platon eingehen zu können, müssen wir zum einen den „Kampf der Behauptungen“ und zum anderen das „Suchen nach Wahrheit“ voneinander unterscheiden. Entscheidend für ein adäquates Verständnis des platonischen philosophischen Gesprächs ist, dass in diesen Gesprächen fast nie gleichgestellte Unterredner aufeinander treffen.[44] Diese Beobachtung provoziert natürlich die Frage, was es eigentlich bedeutet, dass in diesen Gesprächssituationen fast immer *nicht gleichgestellte* Gesprächspartner vorkommen? Gibt es womöglich eine spezifische Schwierigkeit, sich für ein solches Gespräch gleichberechtigte Partner vorzustellen? In einem Gedankenexperiment könnte man eben diese Möglichkeit, von gleichberechtigten Gesprächspartnern auszugehen, durchspielen, um zu zeigen, welche Probleme damit tatsächlich verbunden sind. Wir sind davon überzeugt, dass ein solcher Ausgangspunkt auf die Überzeugungen, die im platonischen Gespräch erörtert werden, verunsichernd wirken müsste. Denn in einem wissenschaftlichen Gespräch heute geht es den Gesprächsteilnehmern zum einen immer darum, die eigenen Überzeugungen zu sichern, zum anderen auch darum, den anderen Gesprächspartner zu überzeugen. Was Platon in diesem Zusammenhang offensichtlich vermeiden will, ist, dass einer der Gesprächspartner seine Meinung wieder aufzugeben hat. Wenn man davon ausgehen muss, dass beide Gesprächspartner gleichberechtigt sind, können sie jeweils überindividuelle Geltung für ihr Denken beanspruchen. Dann kann nur einer der beiden Disputanten am Ende Recht haben und der andere wird zwangsläufig widerlegt. Genau das soll und muss aber verhindert werden, weil in den von Platon aufgeschriebenen Dialogen die Gesprächspartner eben nicht beide ihre eigenen Meinungen vertreten, die in einem Kampf der Behauptungen zur Entscheidung gebracht würden, sondern unterschiedliche Funktionen erfüllen und nur auf diese Weise die Einheit von Denkergebnis und Geltungsanspruch herstellen können. Deshalb auch nimmt das Sokratischen Gespräch immer diese besondere Form an, dass beide Teilnehmer eben nicht gleichberechtigt sind, sondern jeweils unterschiedlich zu gewichten. Sokrates nimmt für sich selbst in Anspruch zu wissen, dass er nichts weiß, und genau ein solches Wissen verweist auf nichts anderes als auf die Form des Wissens, das für ihn Gutsein heißt. Gutsein erblickt Sokrates in dem Phänomen der Weisheit, der Tapferkeit, der Frömmigkeit, der Besonnenheit und der Gerechtigkeit. Gutsein ist für ihn Wissen. Sokrates ist der Auffassung, dass alle Weisen des Gutseins im Grunde genommen nur eine ist, weil sie im Kern Wissen sind. Das heißt, „dass das, was den Menschen eigentlichen zum Menschen macht, dass das, aufgrund dessen ein Mensch gut ist, und spezieller, dass das, was ihn befähigt, im politischen Zusammenhang erfolgreich zu sein, Wissen ist“[45]. Darüber hinaus stellt Sokrates sein Gesprächsthema und seine Methode auch immer in einen größeren Zusammenhang der Welt- und Kulturgeschichte. So wie Sokrates übernimmt der Gesprächsleiter in den Gesprächen immer die Funktion, die Form des Wissens zu vertreten. Der Gesprächspartner des Sokrates vertritt immer eine Überzeugung, Meinung oder Vermutung. Man könnte auch sagen, der andere Gesprächsteilnehmer vertritt nicht die Form des Wissens, sondern einen Inhalt, der allerdings noch ohne Form ist. Es geht im Sokratischen Gespräch letztlich darum, für diesen formlosen Inhalt eine Form des Wissens zu finden. Der Inhalt, den der eine Gesprächspartner vertritt,

muss in eine Form gebracht werden. Diese Form stellt der andere Gesprächsleiter, also Sokrates, zur Verfügung. Es geht im Sokratischen Gespräch immer um dasselbe Problem, wie nämlich der Inhalt des Wissens in die Form des Wissens gehoben werden kann. Auch muss ein geeignetes Thema vorhanden sein: Ein Thema, das überhaupt lohnenswert ist, diskutiert zu werden und das über ein Ziel und einen tieferen Sinn verfügt. In seinem Werk *Sokratische Gesprächsführung* gibt Stavemann zu bedenken, dass hinter den meisten psychologischen Phänomenen sich auch ein metaphysisches Problem verbirgt. In diesem Zusammenhang verweist Stavemann auf Victor Frankl, der betont hat, dass sich hinter jedem Fall einer Neurose auch immer eine ungelöste metaphysische Frage verbirgt. Stavemann sieht das Sokratische Gespräch bis heute im Zusammenhang mit den großen Mythologien der Welt- und Kulturgeschichte und ihren symbolträchtigen Bildern in der menschlichen Seele des Einzelnen[46], obwohl schon Aristoteles die Sache der Dialektik sozusagen ihrer Wichtigkeit und Würde enthoben hat. Das ist deshalb aber kein Zufall und der Sache immanent, weil Aristoteles nämlich der Dialektik vorwirft, nicht von feststehenden wahren Sätzen auszugehen, sondern eher von Meinungen, von allenfalls nur subjektiv einleuchtenden Obersätzen. Sie verhält sich also eher suchend.[47] Für Aristoteles hat die Philosophie vor allem die Aufgabe, das aus wahren Prämissen in Form apodiktischer Schlüsse Erkannte darzustellen. Die Folge dieses eingeschränkten strengen Erkenntnis- und Wahrheitsbegriffs ist die, dass er zwar die Dialektik als philosophische Methode nicht zwangsläufig abschaffen, aber sie immerhin zurückdrängen muss. Die dialektischen Schlüsse, die von intersubjektiver Anerkennung abhängen, werden nicht mehr als notwendiges Gegengewicht der apodiktischen Schlüsse akzeptiert. Das philosophische Gespräch ist für Aristoteles insofern nur noch „Außenwerk", und die Begriffe, d. h. die Resultate des Denkens werden bei ihm von der Methode der dialektischen Erkenntnisgewinnung unabhängig, wenn sie nur noch formallogisch ermittelt werden sollen. Während Platon an der Dialektik als zentrale philosophische Methode festhält, weil für ihn die Erkenntnisgewinnung und das Erkenntnisresultat unlöslich miteinander verbunden bleiben müssen, obwohl er meistens auf der Ebene der Erkenntnisgewinnung stecken bleibt, will Aristoteles sozusagen ein eigenes „Reich fester letzter Bestimmungen" gewinnen. Er ist davon überzeugt, ein solches Reich mittels der Logik tatsächlich gewinnen zu können. Wir möchten daran erinnern, dass Aristoteles die Philosophie definiert als die Wissenschaft, die es mit „Abgelöstem" und „Unbewegtem" zu tun hat. Überall gibt es für ihn etwas „Letztes" oder „Erstes", wie etwa den ersten unbewegten Beweger, den größten Unterschied u. a. Das bedeutet natürlich, dass für das Aristotelische Denken eine ganz bestimmte Trennung charakteristisch ist. Es lässt sich nämlich unterscheiden das Werden und das Gewordensein der Gedanken. Die Philosophie des Aristoteles bezieht sich vor diesem Hintergrund eigentlich nur auf das Gewordene. Das Werden der Gedanken zieht sich zurück, und die Philosophie teilt sich erst auf der Ebene des Gewordenen mit. Erst auf dieser Ebene beginnt die Philosophie, sich darzustellen. Das Werden des Gedankens taucht in der schriftlichen *Darstellung* der Philosophie gar nicht mehr auf, es ist nur noch Außenwerk; es gehört also zum eigentlichen Gebäude der Philosophie nicht mehr dazu, es ist also eher ein Nebengebäude, wenn es nicht, wie es in der Geschichte der Philosophie nach Aristoteles zu beobachten ist, vollständig abgerissen wird. Der feststehende Begriff verselbständigt sich in der Geschichte der Philosophie gegenüber der Methode seines Findens und wird schließlich unabhängig davon. Damit ist Philosophie bei Aristoteles nicht mehr, wie bei Platon, im Sinne einer Methode, sondern nur noch im Sinne eines Reiches letzter fester Bestimmungen zu betrachten. Wir gestehen Aristoteles zwar zu, dass er die Dialektik kennt. Er weiß, worüber er redet und eben deshalb sieht er auch die Gefahr und die Versuchung, die mit der Dialektik verbunden ist. Einer solchen Gefahr will Aristoteles unbedingt entgehen, und dieses Motiv ist der entscheidende Grund für ihn, ein System fester Begriffe auszubilden. Nun ist es allerdings so, dass auch die Dialektik bestimmte Begriffe benötigt, um überhaupt ein Denken in Gang zu setzen. Dagegen will das Aristotelische Denken völlig undialektisch sein. Wenn man Platons und Aristoteles' Philosophie in diesem Kontext miteinander vergleichen will, dann könnte man vielleicht sagen,

dass Platons Dialektik auf eine bewegliche Methode, Aristoteles hingegen auf unbewegliche Resultate setzt. Platon zielt zwar ebenfalls auf streng begrenzte Begriffe, aber sein Philosophieren lebt nicht in den Resultaten seines Denkens, sondern vor allem in seinem Vollzug. Aristoteles dagegen akzentuiert die Resultate des Denkens. Er hat zwar auch wegweisende Begriffe von Bewegung oder Bewegungsprinzipien definiert, aber er hat es nicht vermocht, Bewegung in seine eigenen Begriffe aufzunehmen. Anders ausgedrückt: Aristoteles hat es nicht geschafft, Dialektik in seine Logik einzubringen, während Platon es letztlich nicht geschafft hat, Logik in seine Dialektik zu bringen. Genau darauf aber käme es an: nämlich Dialektik und Logik zusammen zu bringen und miteinander zu verbinden. Nach unserer Auffassung ist das eine Errungenschaft, die später bewerkstelligt wird, und zwar durch Plotin und Hegel.[48] Diese beiden Denker sind diejenigen, die diese Aufgabe mehr oder weniger zufriedenstellend geleistet haben. Der Unterschied zwischen Plotin und Hegel besteht wohl darin, dass Plotin diese Aufgabe einer Zusammensetzung von Logik und Dialektik lediglich mythologisch zu erfüllen vermag, wohingegen es jedoch darauf ankäme, diese Aufgabe philosophisch-wissenschaftlich zu erfüllen. Hegel selbst nimmt für sich in Anspruch, eben dies geleistet zu haben. Auch für eine dialogisch formulierte Theorie des Gesprächs käme es darauf an, weder den *Weg* des Denkens noch das *Resultat* des Denkens aus den Augen zu verlieren, sondern beides auf eine spezifische Weise zusammen zu führen, und zwar auch auf der Ebene der schriftlichen Darstellung eines in dieser Hinsicht geführten Gesprächs. Die Form des Gegensatzes hebt die wissenschaftlichen Positionen, die durch die Teilnehmer eines solchen Gesprächs vertreten werden, nicht auf eine „höhere“, sondern auf eine „andere“ Ebene, auf der sich ein völlig anderer Zugang zum gestellten Problem ergeben kann und soll. Zugleich erfüllt der Gegensatz als logische Form des Denkgesprächs die oben erhobene Forderung, Logik in die Dialektik zu bringen, also genau das, was Platon nicht vermochte. Der logische Gegensatz formt die wissenschaftlichen Meinungen auf eine solche Weise, dass in einem weiteren Schritt die bisherige (dialektische) Gesprächsebene ihrerseits als neuer Inhalt in eine weitere Form gebracht werden kann. Diese erneute Formung geschieht im Sinne eines Vergleichs bzw. einer Kontrastierung von als paradigmatisch aufgefassten gegensätzlichen Betrachtungsweisen eines wissenschaftlichen Problems. Man könnte diese nun erreichte Ebene als eine der Logik im Aristotelischen Sinne eines philosophischen Resultates ansehen, mit dem Unterschied, dass nun die zweite erhobene Forderung erfüllt wird: nämlich die, Dialektik in die Logik zu bringen, was Aristoteles nicht vermochte. Dies geschieht insofern, als das Denkgespräch sich nicht in eine monologische Ausarbeitung des bisher Erreichten zurückzieht, sondern sich erneut dem logischen Resultat zuwendet. Auf dieser letzten Ebene geht es dann darum, den logischen Gegensatz nunmehr im Gespräch inhaltlich zu entfalten. Wenn etwa auf der formallogischen Ebene der Kontrastierung die Elemente „Ich“ und „Wir“ im richtigen Vergleich des Widersprechenden gipfeln, dann wird hier ein neuer Weg beschritten, der zu neuen theoretischen Inhalten führt.[49] Das weitergeführte Denkgespräch als erneuerte Form nimmt die logische und formale Kontrastierungsebene als ihrerseits erneuerten Inhalt und produziert auf diese Weise einen letzten neuen Inhalt, der sich im Sinne des Gegensatzes auf doppelte Weise präsentieren muss und eine neue Beziehung der Elemente des Gesprächs als mögliche Wirklichkeit zum Ausdruck bringt – in unserem Beispiel das Modell einer interkulturellen Verständigung von Menschen ich-orientierter und wir-orientierter Gemeinschaften bzw. Gesellschaften in einem konkreten Gespräch.[50]

Um einem möglichen Einwand gleich vorweg zu begegnen, sei zum Abschluss noch darauf hingewiesen, dass wir die für westliche und nicht-westliche Gesellschaften genannten Orientierungen keineswegs als Hypostasierungen betrachten, sondern im Gegenteil davon ausgehen, dass es sich hier lediglich um Dispositionen handelt, die man als Sozialphilosoph zur Kenntnis nehmen sollte, wenn man beabsichtigt, ein Modell zur Überwindung von Problemen der interpersonellen und interkulturellen Verständigung zu entwerfen. Zu diesen Problemen gehört sicherlich auch die Gefahr, dass solche Dispositionen leider immer wieder zu Hypostasierungen ausarten.

5 Resümee der Resultate in der Auseinandersetzung mit der zugrundeliegenden Fragestellungen und der Fragemethode

Die entscheidenden philosophischen Fragestellungen im Hinblick auf die in westlichen Gesellschaften festzustellende Gewichtung der Werte von Ich und Wir lauten nach unserer Ansicht: Wie lässt sich die Vermittlung des modernen autonomen Subjekts mit einer Wir-Gemeinschaft denken und begründen, die nicht die Form der atomisierten Argumentationsgemeinschaft in einer globalisierten Informationsgesellschaft annimmt? Wie können die egozentrischen Pathologien der modernen Medienkultur abgewendet werden? Welchen Beitrag könnte ein Wiedererstarken des Wir-Gefühls hierzu leisten? Wie kann ein solches Wiedererstarken des Wir-Gefühls in einer atomisierten Medienwelt überhaupt noch wirkungsvoll angeregt werden? Mit der Beantwortung dieser Fragen wird sich das hier vorgestellte Denkgespräch zu beschäftigen haben. Dabei soll aber stets folgendes zugrunde gelegt werden: Eine Gesprächstheorie, die von der eindimensionalen Ich-Du-Beziehung ausgeht, bleibt notwendigerweise in der Dimension der Singularität, also der Bewusstseinsphilosophie befangen; sie kann erst dann angemessen formuliert werden, wenn sich die sie formulierenden Individuen in der ersten Person des Plurals darum bemühen.[51]

Es geht in dem Projekt eines philosophischen Denkgesprächs, in dem die Reflexion über das Verhältnis von Individuum und Gemeinschaft zugrunde gelegt wird, wesentlich jedoch auch darum, den Blick auf die Konstellation von Ich und Wir in nicht-westlichen Kulturen in das Gespräch zu integrieren und in diesem Zusammenhang nach Möglichkeiten interkultureller Verständigung zu fragen. Hierzu lautet die das Denkgespräch insgesamt dominierende Fragestellung konkret folgendermaßen: Wie lässt sich jenseits der beiden problematisierten Ansätze, in denen zum einen ein Ich-Primat und zum anderen ein Wir-Primat behauptet wird, eine Vermittlung von Ich und Wir im Gespräch denken, die nicht mehr jene angesprochenen Widersprüche produziert, sondern vielmehr, insbesondere auch vor dem Hintergrund einer globalen Gesellschaft, als „komplementärer Gegensatz“, d. h. als Verhältnis wechselseitiger Befruchtung und Beförderung von Ich und Wir in der konkreten Situation des Gesprächs, dargestellt werden kann? Die Individuen müssen über einen kollektiv verbindenden und verbindlichen Wertehorizont integriert werden. Dieser kann in einer pluralistischen Weltgesellschaft in keinem Falle noch in einer „substantiellen“ Gemeinschaft, sondern ausschließlich in einer „partikularen Wir-Gemeinschaft“ erzeugt werden.[52] Gerade das Sokratische Gespräch kann dem suchenden und denkenden Wesen hierbei behilflich sein. Charakteristisch für diese jede Form des sokratischen Gespräches ist die totale Abstinenz gegenüber jeder Form dogmatischer Wissensvermittlung: Sie vermeidet bewusst, neue absolute Wahrheiten zu lehren, sondern zeigt mit Hilfe ihrer Fragetechnik den Weg auf, wie der Gesprächspartner seine individuelle Wahrheit selber finden kann. Dabei ist das Sokratische Gespräch durch seine offene und geduldige Haltung gegenüber seinen Teilnehmern bestimmt und einem kraftvollen und lebensbejahenden Gefühl zu deren jeweiliger Seele, in der Sokrates ursprünglich in dem Akt der Selbstsorge, der Selbsterkenntnis, der Stärke einer inneren Instanz, die Kraft, Herrschaft und Bewusstsein verleiht. Die großen Themen der Menschheitsgeschichte und jedes einzelnen Individuums müssen hierbei bedacht werden, zu denen unter anderem das Phänomen der Erörterung der Kraft und der Bedeutung der Liebe und der Bedeutung von moralischen Fragen und Konflikten im Vordergrund steht, um neue ethische und moralische Aspekte abzuwägen und neue Entscheidungen zu fällen. In der Kunst des Sokratischen Gespräches offenbart sich die Liebe zur Weisheit und Bedeutung der Philosophie, die kritisch die Handlungsorientierung von gesellschaftlichen und rechtlichen Ordnungen hinterfragt und versucht neu zu gestalten. Philosophie wird ebenso wie im Sokratischen Gespräch als regressiver und kritischer Diskurs verstanden. „Der Philosophieunterricht soll den Lernenden Fähigkeiten zur Argumentationsanalyse, zur Argumentationsfähigkeit und zum selbstständigen, kritischen Fragen und Urteilen vermitteln.“[53] Das dem

Philosophieunterricht zugrunde gelegte Philosophieverständnis entspricht von Struktur und Selbstverständnis her dem Sokratischem Gespräch. Dabei müssten jedoch bestimmte Grundregeln eingehalten werden: So muss der Lehrer bestens mit der Technik der sokratischen Gesprächsführung vertraut sein. Ein Sokratisches Gespräch dürfte nur alle vier bis fünf Wochen durchgeführt werden, da es sonst die Gedankenwelt der Schüler überfordern könnte. Von jeder sokratischen Gesprächsstunde müsste ein Protokoll angefertigt werden. Den Schülern offenbart das Sokratische Gespräch die Möglichkeit der Selbstreflexion und Analyse des Lebens, indem sowohl Alltags- auch als gesellschaftliche Probleme diskutiert werden können. Das Sokratische Gespräch bietet somit eine hochinteressante gedankliche Basis für das therapeutische und wissenschaftliche Gespräch über Philosophie als alltagspraktische Kunst und Lebenskultur. In der Gestalt des Sokratischen Gespräches enthüllt sich das Wesen der Philosophie als einer metaphysischen spirituellen Kraft, die mehr intendiert als dem Schüler und Studenten nur ethische Werte zu dozieren.

Das Ziel des Sokratischen Gespräches ist es, die Seele und Persönlichkeit des Schülers wachsen zu lassen und zur Entfaltung zu bringen und das Staunen vor dem Wunder des Lebens wiederzuerlangen. Philosophie wird somit zur Seelsorge, Therapie und gestalterischen Kraft, die seit den Tagen der ersten Philosophen intendiert und das Sokratische Gespräch zu einem Meilenstein der Philosophie- und Kulturgeschichte macht. Ausdrücklich betont deshalb Harlich H. Stavemann im Vorwort der dritten Auflage seines Buches *Sokratische Gesprächsführung*, dass er selbst eine lange Zeit studieren musste, um das Wesen des Sokratischen Gespräches zu erfassen. Erst als er sich mit dessen philosophischen Wurzeln und ihrer weiteren Entwicklung befasst hat, gelingt es ihm, einen Zugang zu seinem wirklichen Wesen zu finden, seinen Gesprächsstil und die Kommunikationsmethode des Sokratischen Gespräches zu erfassen und in seiner therapeutischen Arbeit und seinen Gesprächen anzuwenden.[54] Im Vorwort zur erweiterten Auflage seines Werkes betont Stavemann auch, dass es kaum Literatur zu diesem bedeutsamen Thema gibt. Diesen Mangel an Fachliteratur sieht Stavemann jedoch in der Methode der Sokratischen Gesprächsführung allein begründet. Ausdrücklich gibt der Philosoph und Therapeut zu bedenken, dass der Weg bei dieser Methode das Ziel ist und dass dieser Weg schwerlich theoretisch vermittelt werden kann, sondern durch mühsame Selbstreflexion und Auseinandersetzung mit der eigenen Geschichte erworben werden muss. Erst wenn die Intention und die Grundgedanken des Sokratischen Gespräches in die eigene geistige und seelische Welt des Therapeuten, Seelsorgers oder Professors übergegangen sind, kann er sie auch dem ratsuchenden Zuhörer vermitteln. Dabei betont Stavemann in seiner Anleitung, dass die Kunst des Sokratischen Gespräches darin liegt, dass es dem Berater, Seelsorger oder Therapeut gelingen sollte, im Zuhörer eine Wandlung des inneren Menschen zu erzielen, um ihn zu einer gesunden Lebensführung zu bringen. In dieser gelangt er zur Selbstbesinnung, um in vernünftiger und eigenverantwortlicher Art und Weise sein Leben neu zu gestalten, neue Lebensperspektiven zu erfassen und eine neue Lebensgestaltung zu erwerben. Die erneute Erforschung des Sokratischen Gespräches ist gerade heute von größter Aktualität und Brisanz. Stavemann sagt, dass gerade das Verwobensein des Sokratischen Gespräches mit seinen philosophischen Wurzeln und Traditionen ein symmetrisches bzw. harmonisches Verhältnis von Ich und Wir wiederspiegelt.

6 Anwendung

Das Sokratische Gespräch und seine Methode werden auch heute noch in vielerlei Hinsicht sowohl in Schulen und Volkshochschulen, in Therapie, in Beratung, im wissenschaftlichen Exkurs als auch in der politischen und gesellschaftlichen Diskussion angewendet. Dabei leistet es einen entscheidenden Beitrag sowohl bei der Vertiefung der gesellschaftlichen, politischen als auch philosophischen und kulturwissenschaftlichen Diskussion zu Fragen der moralisch-ethischen Lebensführung und gesunden, psycho-sozialen Lebensweise. Bis heute

sind der Philosoph Sokrates und sein philosophisches Gedankengebäude das Sinnbild der individuellen, rationalen und authentischen Lebensweise, die die Seele befähigt, mutig die Eigenverantwortung für das Leben zu übernehmen und ihm sinnvolle Ziele und Inhalte zu vermitteln. Diese ermöglichen dem Individuum ein erfülltes Leben im sozialen Gefüge zu führen. In der abschließenden Erörterung soll nun kurz erläutert werden, in welchen Kontexten das Sokratische Gespräch und Modell, neben den bereits angesprochenen Möglichkeiten interkultureller Verständigung in der Integrationspolitik allgemein oder im Besonderen zu Fragen der Integration von Schülern mit Migrationshintergrund im Ethik- und Philosophieunterricht der Schulen, heute noch weitere moralich-ethische, politische und psychologische Anwendung finden kann. In dieser Darstellung soll der Aufsatz „Regierung durch Diskussion“[55] von Wolfgang van den Daele und Friedhelm Neidhardt (Punkt 6.1.) und der Aufsatz „Dissensmanagement aus technik- und wirtschaftsethischer Sicht“[56] (Punkt 6.2.) von Christoph Hubig herangezogen werden. Schließlich soll auch mit dem schon genannten Werk *Sokratische Gesprächsführung*[57] (Punkt 6.3.) von Harlich H. Stavemann die oben in diesem Text bereits angesprochene Bedeutung dieser Methode für Therapie und Beratung noch einmal zusammenfassend erläutert werden.

6.1 „Regierung durch Diskussion“

Wie oben bereits erwähnt, weist Gernot Böhme in seinem Werk *Der Typ Sokrates* ausführlich darauf hin, dass sokratische Philosophie stets Philosophieren im Gespräch sein will.[58] Zu seiner Zeit wirkt Sokrates in seiner Heimatstadt als freier Bürger, in der er nicht nur die Pflichten des Theaterbesuchs und des Kriegsdienstes wahrnimmt, sondern auch seine selbstständige Tätigkeit als Lehrer ausübt, die er jedoch immer zugleich als freie politische Tätigkeit interpretiert. Seine Philosophie verwirklicht Sokrates zugleich als eine Lebensform und Lebensgestaltung. Philosophie ist für ihn zugleich die bedeutendste Form der Selbstsorge, die sich durch die Kraft der Meditation und Reflexion dann auch in der Gestaltung der Körperpflege, in Gesundheitsregeln, Meditationen, in der Lektüre allgemein und in gymnastischen Übungen ausdrückt.[59] Die Sorge um die Seele wird mit Hilfe von Gesprächen mit Freunden, mit staatlichen und geistigen Führern und mit Briefwechseln mit Philosophen komplementiert. Sokrates mahnt jedoch, dass an erster Stelle das „Sich-um-sich-selbst-Kümmern“ als festes Bedürfnis der Seele und des Körpers stehen muss. Ist man damit im Reinen, kann und sollte man sich um die Angelegenheiten anderer sorgen und sich in gesellschaftliche und politische Angelegenheiten einmischen, dann erst kann man dieses soziale Verhalten in sinnvoller Weise ausführen.[60] Selbstsorge versteht Sokrates als eine Kunst und bewusste Hingabe an das Leben; sie geschieht im Akt der Selbstreflexion. In diesem Kontext weist er darauf hin, dass Selbsterkenntnis kein Akt der einsamen inneren Reflexion ist, sondern sich immer in der Kommunikation mit anderen Menschen vollzieht. Diese Form der Selbstsorge in Meditation, Reflexion und Gespräch interpretiert er als eine Form des Gutseins, sie bedeutet für ihn den Kern des Wissens.[61] Erst durch Wissen und Erkenntnis wird der Mensch zu einem guten Menschen. Er wird mit Hilfe dieses Instrumentariums ein wirksamer Garant für ein funktionierendes privates und öffentliches Leben. Diese Form des Wissens ist für Sokrates kein reines logisches Denken, sondern das Wissen um eine Art innerer Helligkeit, ein Bewusstsein des wachen Sich-selbst-Begleitens, in dem Sokrates die Kraft der Seele wirksam sieht. Sie ist in der Lage, sowohl das private als auch das öffentliche Leben zu gestalten. Und gerade der mündige Bürger, der seine Kraft in der geistigen Ordnung und Stärke seiner Seele findet, ist auch in der heutigen modernen Zeit für die Gesellschaft und die politische Landschaft von Nöten. Ausdrücklich weisen Wolfgang van den Daele und Friedhelm Neidhardt darauf hin, dass sowohl die politischen Parteien als auch die Wähler, das Parlament, die Gerichte, die Medien und auch die Interessenverbände und unabhängigen Experten in einem kontinuierlichen Prozess der Debatte und wechselseitigen Überzeugung involviert sind. Jede demokratische Regierung muss an der Mitsprache und der Diskussion ihrer Bürger interessiert sein und sich daran orientieren. Van den Daele und Neidhardt betonen, dass die regierenden Parteien der Meinung der Bürger entsprechen müssen,

wollen sie wieder gewählt werden. Die öffentliche Meinung ist Spiegel der politischen Erwartungshaltung des Bürgers. Sie outet sich in öffentlichen Diskussionen, in denen sich der Bürger in kollektiven Prozessen der Argumentation, der Kritik und der Abwägung hingibt, um neue vernünftige Lösungen zu eruieren. Van den Daele und Neidhardt betonen weiterhin, dass das Agieren der Regierung durch die Diskussion der Bürger maßgeblich forciert wird. Durch die Mitsprache des Bürgers an politischen Dialogen, an Gesprächen der Runden Tische, Meditationsverfahren, Planungszellen und Konsenskonferenzen trägt nach Meinung van den Daeles und auch Neidhardts die bürgerliche Kommunikation zu der Erweiterung des gesellschaftlichen und politischen Kontextes bei.[62] Auch in der Teilnahme an Beratungs-und Verhandlungsgremien der gerichtlichen Kontrolle und anderer politischen Gremien sehen beide Philosophen den maßgeblichen Einfluss des Bürgers auf das Funktionieren der Gesellschaft. Durch Diskussion, Argumentation und individueller Positionierung zu politischen Themen, nicht nur in den politischen Parteien oder den Medien, sondern beispielsweise auch in einem Sokratischen Gespräch im Rahmen der Erwachsenenbildung an der Volkshochschule, soll der Bürger eine öffentliche Meinung erzeugen, „in der unterschiedliche Ansichten zu politischen Problemen nicht nur transparent gemacht, sondern auch bewertet und zu einem Konsens“ geführt werden.[63] Diese Art der Volksregierung und Volkssouveränität setzt jedoch den mündigen Bürger voraus, dessen Seele in einer gefestigten geistigen Verfassung ist. Den real existierenden Bürger sehen van den Daele und Neidhardt aber vor allem von der Welt der Medien gelenkt. Als Medienwelt fassen sie eine lose Kopplung von Akteuren, bestehend aus Sprechern, Journalisten und dem Publikum, auf, die jedoch in wenig organisierter Form nebeneinander existiert und nur schwach vernetzt ist. Die Beziehung zwischen all diesen Akteuren erscheint den beiden Philosophen fluid und sozial unverbindlich. Das Publikum stellt ihrer Meinung nach lediglich eine stille Größe im Kommunikationsprozess dar, eigentlich macht es jedoch die bestimmende Bezugsgruppe im gesellschaftlichen und politischen Kontext aus. Das bürgerliche Publikum sollte lesen, hinschauen, hinhören, mitreden und aktiv an Blockaden, Märschen und Demonstrationen teilnehmen. Ausdrücklich stellen van den Daele und Neidhardt fest, dass Massenkommunikation eine passive Massenpartizipation des Bürgers am öffentlichen Leben ist, solange das Publikum nur den Status eines stillen Beobachters einnimmt. Eine sinnvolle Regierung auf Basis einer bürgerlichen Diskussion setzt jedoch den mündigen Bürger voraus, der im Sinne des antiken Philosophen Sokrates und dessen Lehre über das Führen eines Sokratischen Gesprächs und Lebensstiles am öffentlichen Leben teilnimmt. Eine verantwortliche und sinnvolle Haltung zur eigenen Seele und Persönlichkeit, die gleichzeitig eine gesunde Einstellung zur Gesellschaft einbezieht, scheint hierbei ebenfalls von Nöten. Der Mensch muss das Gutsein im Sinne der Sokratischen Lehre erwerben, um ein Wissen zu erlangen, das er sinnvoll in das öffentliche und politische gesellschaftliche Leben einbringen kann. Hierfür ist jedoch das Erreichen eines Zustandes der inneren Ordnung und Harmonie unabdingbar.[64]

6.2 „Dissensmanagement“

Gernot Böhme betont in seinem Werk *Der Typ Sokrates*, dass er Sokrates als den Urtyp des Philosophen versteht. Sokrates selbst will aber kein großer Philosoph sein, sondern ein Weiser. Darum entzieht er sich auch jedem Personenkult, er möchte allein der Weisheit dienen. Diese unterschiedliche Position über das Selbstverständnis des weisen Sokrates und dessen Erscheinungsbild stellt auch bei Böhme die Grundfigur des Sokratischen Gespräches dar. Dessen Wesensmerkmal äußert sich nicht in Mitteilung oder Beratung, sondern im Austausch der Ideen. Der bloße Beobachter erscheint auch Böhme einseitig und monoton. Philosophie charakterisiert Sokrates als eine Form der Hebammenkunst, die die geistige Geburt des Menschen bewirkt. Das Sokratische Gespräch will also Anstoß und Anleitung zur selbständigen Produktion von Wissen sein, das das Gutsein der menschlichen Seele hilfreich unterstützt und sich als Bewusstseinszustand ausbildet. Böhme versteht diese Form des Wissens als eine „Organisationsform des ganzen Menschen“[65], die seinen Körper,

seinen Geist und sein Leben insgesamt zum Schwingen bringt. Dieses Wissen entsteht einzig und allein durch die Erfahrung des Negativen. „Es ist die Blamage, das Scheitern an sich selbst, es ist die Demütigung, die Kränkung, was das zwanglose Selbstvertrauen bricht, den unmittelbaren Ausbruch der Gefühle hemmt, dem Sich-ausleben der Triebe Einhalt gebietet, das naive Äußern von Ansichten beendet, das forsche Drauflos-handeln zum Stehen bringt und das satte Bescheidwissen verstummen läßt.“[66] Und gerade dieses reflektierte Bewusstsein ist heute nicht nur in der Welt der Kultur, Politik und Gesellschaft, sondern auch im Bereich von Betriebswirtschaft und Finanzwelt von großer Bedeutung und Wichtigkeit. In seinem Aufsatz „Dissens-management aus technik- und wirtschaftsethischer Sicht – Möglichkeiten und Grenzen prozeduraler Recht-fertigung von Entscheidungen in Unternehmen“ stellt Christoph Hubig fest, dass heute auch in der Welt des Fortschritts, Konsums und wirtschaftlichen Wachstums ein Wandlungsprozess mit dem Ziel, bei allen Mitar-beitern das Bewusstsein für Fragen wie insbesondere der Technikfolgenabschätzungen zu fördern, begonnen hat. Hubig betont, dass auf dem Handeln eines jeden einzelnen Ingenieurs der sozialverträgliche Fortgang des technischen Fortschritts basiert. Auch in den Führungsetagen der Wirtschaft hat man die Bedeutung der Technikanalyse erkannt und als zentrale Aufgabe wahrgenommen. Bereits in den Anfängen der Herstellung eines neuen Produkts muss in den Unternehmen eine innovative Forschung über die Bedeutung ihrer Neuer-findung für die Marktwirtschaft, die Gesellschaft und Umwelt vorgenommen werden. Das bloße Streben nach Gewinn und Steigerung des Umsatzes wird auf Dauer einem Unternehmen nicht den gewünschten Erfolg brin-gen, wenn nicht zusätzlich der Aspekt der Umweltverträglichkeit, der Gesundheit und der Verantwortung für die Gesellschaft und das eigene Personal im Vordergrund stehen. Produkte, die den Absatz steigern, müssen umweltfreundlich sein und Vorsorge für den Menschen und die Gesellschaft involvieren. Auch die Aspekte der Funktionsfähigkeit, der Wirtschaftlichkeit und der Persönlichkeitsentfaltung müssen bedacht werden. In Gesprächskreisen, Konferenzen, Veranstaltungen und Tagungen der Unternehmen und Ministerien wird über die Umweltfreundlichkeit der Produkte und der Persönlichkeitsentfaltung der Mitarbeiter diskutiert und nach-gedacht, wobei viele Problem- und Dissensfelder festgestellt werden.[67] Das erste Problem- und Dissensfeld tritt in der Frage der Nachhaltigkeit zutage, in der unterschiedliche Auffassungen über die Themen Regenerati-onsfähigkeit der Natur und Unantastbarkeit von Stoffkreisläufen diskutiert werden. In diesem Zusammenhang werden auch die Fragen nach der Sozialverträglichkeit, dem Risiko und der Sicherheit eines Produktes ge-stellt. Der zweite Themenbereich setzt sich mit der Umwelttechnik, Gesundheit und der Sicherheit auseinan-der. Der dritte Themenkreis behandelt die Rechtfertigung der Ziele und die Bewertung der Erfolgschancen der Produkte.[68] Ein viertes Diskussionsfeld befasst sich mit der Bewertung von nicht zu vernachlässigenden Sach-zwängen, in denen die Frage nach dem verantwortlichen Handeln der Menschen im wirtschaftlichen Kontext im Vordergrund der Diskussion steht. Dies alles sind Themenfelder, die kontroverse Diskussionen auslösen müssen. Hubig nennt sie daher Dissensfelder und betont, dass sich diese Spannungsfelder in den Unternehmen zunächst in Meinungsdifferenzierungen zwischen Management, Produktionsplanung, Entwicklungsabteilun-gen, Marketing, Vertrieb, Personalabteilung und Kundenbetreuung abzeichnen. Oftmals äußern sie sich auch in der Philosophie eines Unternehmens hinsichtlich der Gestaltung des Arbeitsplatzes, des Produktionsab-laufs und der Palette der Angebote; von all diesen Operationen sind auch die Kunden, Verbände und andere Wirtschaftsunternehmen betroffen. Sowohl in den Führungsetagen der Wirtschaft als auch in den Tagungen und Konferenzen der Politik wird über verschiedene Strategien zur Lösung nachgedacht.[69] Die erste Strategie verweist auf die Kompetenz und Eigenverantwortung der Individuen. Der zweite Lösungsweg wird im Finden von Kompromissen gesehen. In der Öffentlichkeitswirksamkeit, der Kommunikation in der Gesellschaft und der Erhaltung der sozialen Atmosphäre wird der dritte Lösungsversuch angestrebt. Die vierte Strategie setzt auf Aufschub der Entscheidung und die fünfte auf Festlegung prohibitiver Maßnahmen und Zwänge. Auch für eine Wandlung der Unternehmensstrukturen, die zu einer flacheren Hierarchie und einer stärkeren Vernetzung

der einzelnen Abteilungen führen sollte, macht Hubig sich stark. Ausdrücklich fordert er ein internationales Umweltmanagement für die Aufrechterhaltung der Weltordnung. Auch der Umweltschutz soll präventiv gestaltet werden. Ebenso verweist er darauf, dass auf den Abbau der natürlichen Ressourcen und die Belastung des Ökosystems geachtet werden muss. All dies muss in den Führungsetagen, in denen ein neuer auf Konsens orientierter Führungsstil die notwendige Konsequenz ist, bedacht werden. Dieser setzt jedoch einen geläuterten und gereiften Menschen voraus. Sein neu erworbenes Erscheinungsbild zeigt sich in seinem sokratischen Wissen und in dem Bewusstsein der neuen ‚Organisationsform seiner Ganzheit als Mensch‘.[70] In seinem ganzen Verhalten zeigt sich sein Wissen um seine individuelle Befindlichkeit, was ihm auch die Beherrschung seiner menschlichen Triebe möglich macht. Diese Einheit der Emotionen ist Basis für die Einheit von Seele, Geist und Körper, die es dem Individuum erst möglich macht, sinnvoll am gesellschaftlichen Leben teilzunehmen.

6.3 „Sokratische Gesprächsführung in Therapie und Beratung“

Auch im therapeutischen Prozess und im beratenden Gespräch findet das Modell des Sokratischen Gesprächs, wie oben bereits angesprochen, eine bedeutende Anwendung. Ein weiterer Bereich bezieht den philosophischen Unterricht mit ein, der eigenverantwortliches Denken fördern will, indem er zur Reflexion und Selbstbesinnung anleitet sowie übernommene Urteile und Normen prüft, hinterfragt und überdenkt.[71] Vertreter verschiedener therapeutischer Schulen verwenden das Sokratische Gespräch in ihren Sitzungen, die dem Klienten zu einem Wechsel seiner vorgefassten Ansichten führen möchten, um ihm eine normale und gesunde Lebensweise zu ermöglichen, was dem Therapeuten unerlässlicher Therapieaspekt sein sollte. Denn die Aufmerksamkeit des Klienten auf seine Eigenverantwortung muss geweckt werden. Das schließt den Mut zur Selbstbestimmung und Übernahme von eigenen Lebenszielen und Aufgaben ein. In seinem Buch *Sokratische Gesprächsführung* verweist Harlich H. Stavemann darauf, dass der psychotherapeutische Dialog einen philosophisch orientierten Gesprächsstil forciert, der durch eine nicht-wissende, naiv fragende, um Verständnis bemühte, zugewandte, akzeptierende Therapeutenhaltung geprägt ist und chronologische Phasen durchläuft.[72] Auf diese Weise wird der Klient in die Tiefe seiner Seele geführt. Sinn dieser Aktion ist es, ihm zu vermitteln, dass es keine objektiven Wahrheiten, keinen Sinn und keine objektiven Maßstäbe für Gut und Böse gibt. Ausdrücklich betont Stavemann, dass jede Form der dogmatischen Wissensvermittlung im Sokratischen Gespräch fehlt. Bewusst wird keine neue Erkenntnis aufgezeigt, sondern Wege, die den Menschen zu neuen Perspektiven seiner Lebensform und neuen Wahrheiten führen. Der Therapeut nimmt die dienende Haltung eines Beraters ein. Dabei vermeidet er jede Form der Belehrung, der Dogmatik, der bewertenden Äußerungen und der Darlegung eigener Normen und Moralvorstellungen. Ausdrücklich betont Stavemann, dass sowohl der Klient als auch der Therapeut bestimmten Anforderungen entsprechen müssen. Ein hohes fachliches Wissen, eine große Reflexionsgabe, die Bereitschaft zum Perspektivenwechsel und ein gesundes Selbstvertrauen müssen den Berater auszeichnen. Ebenso sollte der Klient zu Reflexion und der Veränderungsmotivation und Findung neuer Ziele fähig sein.[73] Stavemann weist in seinem Buch auch darauf hin, dass die Menschen sich ihr seelisches Leid u. a. durch irrationales Denken und Handeln selber schaffen.[74] Emotionale Probleme sieht der Seelsorger und Philosoph in ungesunden Lebenskonzepten und -haltungen begründet. Nach Meinung des Psychologen befindet sich die Menschheit schon seit 2000 Jahren ständig in der Gefahr, ihr Selbstwertgefühl an äußere Eigenschaften, Errungenschaften und Besitztümer zu hängen. Dabei basiert ein gesundes und glückliches Leben nach ihm primär auf der Organisation des inneren Menschen und seiner seelischen Beschaffenheit. Das heutige Sokratische Gespräch beachtet all diese Erkenntnisse und Ideen stets auch in seiner auf den antiken Sokrates zurückgehenden Anlage.

Endnoten

1 Vgl. dazu allgemein L. v. Wiese, *Das Ich-Wir-Verhältnis*, Berlin 1962. Vgl. auch H. Kimmerle, *Entwurf einer Philosophie des Wir. Schule des alternativen Denkens*, Bochum 1983.

2 Zu dieser Einteilung vgl. etwa A. Sen, *Die Identitätsfalle. Warum es keinen Krieg der Kulturen gibt*, München 2007, S. 96ff. Über die Unterscheidung „Westen“ und „Nicht-Westen“ hinausgehend benutzt Sen auch den Begriff „Antiwesten“, der hier aber nicht eigens thematisiert werden soll.

3 Vgl. G. Böhme, *Der Typ Sokrates*, Frankfurt am Main 1988.

4 Vgl. ebd. S. 17–18.

5 Vgl. ebd. S. 7–9.

6 Ebd., S. 17.

7 Ebd.

8 Vgl. K. Jaspers, *Die maßgebenden Menschen. Sokrates, Buddha, Konfuzius, Jesus*, München 1964.

9 Vgl. Böhme, a.a.O., S. 114.

10 Vgl. Platon, *Der siebente Brief*, übers. u. hrsg. v. E. Howald, Stuttgart 1964, S. 34. Vgl. auch H. Gundert, *Der Platonische Dialog*, Heidelberg 1968. Vgl. weiterhin H. Gundert, *Dialog und Dialektik. Zur Struktur des platonischen Dialogs*, Amsterdam 1971, S. 4–12. Vgl. ebenfalls R. Geiger, *Dialektische Tugenden. Untersuchungen zur Gesprächsform in den Platonischen Dialogen*, Paderborn 2006.

11 Vgl. L. Nelson, Die sokratische Methode, in: ders., *Gesammelte Schriften*, Bd. 1, Hamburg 1970, S. 269–316.

12 Böhme, a.a.O., S. 125.

13 Vgl. dazu E. Fromm, *Jenseits der Illusionen. Die Bedeutung von Marx und Freud*, Reinbek bei Hamburg 1981, Kapitel 7: Der Begriff der seelischen Gesundheit. Vgl. auch A. Ehrenberg, *Das Unbehagen in der Gesellschaft*, Berlin 2011, S. 493ff.

14 H. H. Stavemann, *Sokratische Gesprächsführung in Therapie und Beratung*, 3. überarbeitete Auflage, Weinheim/Basel 2015, S. 11.

15 Vgl. dazu G. Raupach-Strey, Das Sokratische Gespräch. Vernunftgebrauch in der Tradition von Leonard Nelson und Gustav Heckmann, in: *Ethik & Unterricht*, 2/1997, S. 18–23, hier S. 21.

16 Vgl. Stavemann, a.a.O., S. 97–106.

17 Ebd.

18 Vgl. ebd., S.120–124.

19 G. Heckmann, Lenkungsaufgaben des sokratischen Gesprächs, in: D. Birnbacher und D. Krohn (Hg.), *Das sokratische Gespräch*, Stuttgart 2002, S. 73–91.

20 Vgl. Stavemann, a.a.O.

21 Vgl. Nelson, Das sokratische Gespräch, in: D. Birnbacher und D. Krohn (Hg.), *Das sokratische Gespräch*, a.a.O., S. 37.

22 Vgl. ebd., S. 37–44.

23 Zum Konsens des Gesprächs vgl. B. Rähme, Der Konsens in Theorie und Praxis des Sokratischen Gesprächs, in: D. Krohn u. a. (Hg.), *Diskurstheorie und Sokratisches Gespräch*, Frankfurt a. M. 1996, S. 143–164.

24 Vgl. Nelson, a.a.O., S. 48.

25 Vgl. dazu R. Trienes, Die Dialektik des Einen und Vielen. Hegels Logik von 1804/5 im Vergleich zu Platons Parmenides, in: *Perspektiven der Philosophie. Neues Jahrbuch*, hrsg. v. R. Berlinger u. a., Bd. 20, 1994, S. 179–197.

26 Zur philosophischen Bedeutung des Monologs als eigenständiges Gegengewicht zum Gespräch vgl. G. Baumann, Selbstgespräch – Selbstbewußtsein – Selbsterkenntnis. Gedanken zum Monolog, in: C. Fabro (Hg.), *Gegenwart und Tradition. Strukturen des Denkens*, Freiburg 1969, S. 227–234.

27 Vgl. beispielsweise I. M. T. Ntumba, Das Wir-Apriori und das Apriori der Argumentationsgemeinschaft. Eine Gegenüberstellung, in: D. Krohn u. a. (Hg.), *Diskurstheorie und Sokratisches Gespräch*, Frankfurt a. M. 1996, S. 75–102. Vgl. darin auch M. Iser, Im Spannungsfeld zwischen Individuum und Gemeinschaft. Eine diskurstheoretische Antwort auf Marcel Tshiamalenga Ntumba, S. 121–142.

28 Vgl. R. Ceylan, *Die Prediger des Islam. Imame – wer sie sind und was sie wirklich wollen*, Freiburg im Breisgau 2010.

29 Vgl. dazu J. Habermas, *Theorie des kommunikativen Handelns, Bd. 1*, Frankfurt am Main 1981, Kapitel IV: Von Lukács zu Adorno: Rationalisierung als Verdinglichung.

30 A. Etzioni, *Die Verantwortungsgesellschaft. Individualismus und die Moral in der heutigen Demokratie*, Berlin 1999, S. 26.

31 Vgl. Nelson, a.a.O., S. 44–46.

32 Vgl. Stavemann, a.a.O., S. 180–191.

33 Vgl. ebd., S. 338-340.

34 Vgl. Böhme, a.a.O., S. 48.

35 Vgl. dazu auch M. Foucault, *Der Gebrauch der Lüste*, Frankfurt am Main 1986 und *Die Sorge um sich*, Frankfurt am Main 1986.

36 Vgl. dazu H. Schnädelbach, Zum Verhältnis von Diskurswandel und Paradigmenwechsel in der Geschichte der Philosophie, in: D. Krohn u. a. (Hg.), *Das Sokratische Gespräch. Ein Symposion*, Hamburg 1989.

37 Vgl. dazu R. Heiss, *Wesen und Formen der Dialektik*, Köln u. Berlin 1959, S. 30.

38 Vgl. ebd.

39 Vgl. ebd.

40 Vgl. dazu J. Schlaeger, Warum ist die Philosophie so wenig dialogisch?, in: K. Stierle u. R. Warning (Hg.), *Das Gespräch*, München 1984, S. 421–424.

41 Vgl. dazu E. Husserl, *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendentale Phänomenologie*, hrsg. u. eingeleitet v. E. Ströker, Hamburg 1982. Vgl. auch E. Husserl, *Die Krisis des europäischen Menschentums und die Philosophie*, mit einer Einführung v. B. Waldenfels, Weinheim 1995. Vgl. weiterhin J. Mittelstraß, Leonardo-Welt – Aspekte einer Epochenschwelle, in:

G. Kaiser, D. Matejovski, J. Fedrowitz (Hg.), *Kultur und Technik im 21. Jahrhundert*, Frankfurt/New York 1993, S. 16–32. Vgl. dazu schließlich W. Ch. Zimmerli, Das antiplatonische Experiment. Bemerkungen zur technologischen Postmoderne, in: ders. (Hg.), *Technologisches Zeitalter oder Postmoderne?*, München 1988, S. 13–35.
42 Vgl. dazu Th. A. Szlezák, Platonische Dialektik: Der Weg und das Ziel, in: *Perspektiven der Philosophie. Neues Jahrbuch*, hrsg. v. R. Berlinger u. a., Bd. 31, 2005, S. 289–319.
43 Vgl. J. Cohn, *Theorie der Dialektik. Formenlehre der Philosophie*, Darmstadt 1965, S. 5.
44 Vgl. dazu Th. A. Szlezák, Gespräche unter Ungleichen. Zur Struktur und Zielsetzung der platonischen Dialoge, in: G. Gabriel u. Ch. Schildknecht (Hg.), *Literarische Formen der Philosophie*, Stuttgart 1990, S. 40–61.
45 Böhme, a.a.O., S. 74.
46 Vgl. Stavemann, a.a.O., S. 17f.
47 Vgl. dazu A. M. Damiani, Der argumentative Dialog und die Grundsätze der praktischen Philosophie, in: *Conceptus XXXIV* (2001), Nr. 84, S. 75-103, hier S. 80.
48 Vgl. dazu etwa J. Halfwassen, *Hegel und der spätantike Neuplatonismus. Untersuchung zur Metaphysik des Einen und des Nous in Hegels spekulativer und geschichtlicher Deutung*, Hamburg 2005, S. 221ff.
49 Vgl. dazu A. Etzioni, *Die Verantwortungsgesellschaft. Individualismus und die Moral in der heutigen Demokratie*, a.a.O.
50 Vgl. dazu P. Singer, *Wie sollen wir leben? Ethik in einer egoistischen Zeit*, München 2002, insbesondere Kapitel 4 und 6.
51 Vgl. dazu J. Möller, Menschsein als dialogische Existenz, in: J. Schwartländer (Hg.), *Verstehen und Vertrauen. Otto Friedrich Bollnow zum 65. Geburtstag*, Stuttgart u. a. 1968, S. 99–123.
52 Vgl. dazu U. Tietz, *Die Grenzen des Wir. Eine Theorie der Gemeinschaft*, Frankfurt a. M. 2002.
53 B. Neißer, Das sokratische Gespräch im Philosophieunterricht der Sekundarstufe II, in: D. Birnbacher und D. Krohn (Hg.), *Das sokratische Gespräch*, a.a.O., S. 200.
54 Vgl. Stavemann, a.a.O., S. 11–13.
55 W. van den Daele, F. Neidhardt, ‚Regierung durch Diskussion‘ – Über Versuche, mit Argumenten Politik zu machen, in: dies. (Hg.), *Kommunikation und Entscheidung. Politische Funktionen öffentlicher Meinungsbildung und diskursiver Verfahren*, Berlin 1996, S. 9–50.
56 Ch. Hubig, Dissensmanagement aus technik- und wirtschaftsethischer Sicht – Möglichkeiten und Grenzen prozeduraler Rechtfertigung von Entscheidungen in Unternehmen, in: H. Lenk, M. Maring (Hg.), *Technikethik und Wirtschaftsethik*, Opladen 1998, S. 205–228.
57 Vgl. Stavemann, a.a.O.
58 Vgl. Böhme, a.a.O., S. 24.
59 Vgl. ebd., S. 50.
60 Vgl. ebd., S. 48.
61 Vgl. ebd., S. 74.
62 Vgl. van der Daele, Neidhardt, a.a.O., S. 14.
63 Vgl. ebd., S. 17.
64 Vgl. Böhme, a.a.O., S. 104.
65 Vgl. ebd., S. 124f.
66 Vgl. ebd., S. 125.
67 Vgl. Hubig, a.a.O., S. 208.
68 Vgl. ebd., S. 209.
69 Vgl. ebd., S. 212-217.
70 Vgl. Böhme, a.a.O., S. 125.
71 Vgl. Stavemann, a.a.O., S. 11.
72 Vgl. ebd., S. 19.
73 Vgl. ebd., S. 120f.
74 Vgl. ebd., S. 338.

Zu den Autoren

Berger, Dagmar – Dr. phil., studierte Philosophie, evangelische Theologie und Politische Wissenschaften an der RWTH Aachen, ist tätig als freie Journalistin, Dozentin und Lehrbeauftragte, Autorin von kulturwissenschaftlichen Werken, Forschungsschwerpunkte: Philosophie als Lebenskunst, Staatskunst, C.G. Jung, Jean-Paul Sartre, Sokratische Gespräche.

Friesen, Hans – Professor für Philosophie, Kulturphilosoph und Ethiker, Leiter der Professur für Kulturphilosophie im Studiengang »Kultur und Technik« an der BTU Cottbus – Senftenberg sowie Leiter des BA- und MA-Studiengangs »Kultur und Technik«. Zuletzt erschien: Hans Friesen (Hg.), Im globalen Spannungsfeld der Korruption. Analysen eines Phänomens aus interdisziplinären Perspektiven, Alber Verlag Freiburg.